CARMEN SEGURA PERAITA

MATERIALES DOCENTES PARA EL ESTUDIO DE LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES

"NATURALEZA Y CONSTITUCIÓN DE LA *FILOSOFÍA PRIMERA*"

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
CURSO 2011/2012

ÍNDICE

A. EXPOSICIÓN TEÓRICA

I. Introducción 2

II. El problema del doble objeto de la metafísica aristotélica 6

1. La filosofía primera como teología 6
2. La filosofía primera como ontología. Los sentidos de lo que es 9

III. El principio de no contradicción 13

1. Supuestos preliminares 13
2. Mostración del principio de no contradicción 14
3. Algunas observaciones sobre el principio de no contradicción y la οὐσία 17

IV. La noción de οὐσία 20

1. El tratamiento de la οὐσία en Metafísica VII-IX 20
2. Candidatos a ser οὐσία 21
   2.1. El sujeto y la estructura hilemórfica 21
   2.2. La esencia y la definición 23
   2.3. El universal y el género 25
3. La οὐσία es la causa formal del ser 25
4. El tratamiento de la οὐσία en las *Categorías* 26

V. La potencia y el acto 28.

1. Significado y distinciones (δύναμις, ἐνέργεια y ἐντελέχεια; ποίησις y πρᾶξις) 28
2. El movimiento (κίνησις) 30
3. La οὐσία como ἐνέργεια y ἐντελέχεια 31

VI. La filosofía primera como teología: acerca de la entidad primera 28

1. Tiene que haber algo que mueva sin moverse 29
2. La entidad primera como autointelección 30
3. El número de las entidades inmóviles y eternas 31

B. ANÁLISIS DE TEXTOS

I. LOS SENTIDOS DE LO QUE ES 35

1. Planteamientos 35
2. EL ser como lo verdadero y el no ser como lo falso 37

3. El ser coincidental o *ens per accidens* 42

II. LA SUSTANCIA O ENTIDAD (*Metafísica* VII) 43

1. Desarrollos 43

III. LA POTENCIA Y EL ACTO (*Metafísica* IX) 53

1. Introducción general al libro IX 53
2. Desarrollos 54

ARISTÓTELES.
CONSTITUCIÓN Y NATURALEZA DE LA *FILOSOFÍA PRIMERA*

A. EXPOSICIÓN TEÓRICA

I. Introducción

A lo largo de la historia del pensamiento la *Metafísica* de Aristóteles se ha constituido en una constante oferta de diálogo y reflexión. Construida, tal y como hoy la conocemos, por una serie de escritos de procedencia heterogénea guarda, sin embargo, el carácter unitario que le ha otorgado la tradición, además del que se desprende, en definitiva, del rango que su autor otorgó a sus reflexiones de *filosofía primera*. No se puede negar que la diversidad de sus materiales ofrece delicados problemas para la interpretación y para la inagotable tarea de fijación y comprensión del pensamiento de su autor.

En estas páginas se va a intentar realizar un esfuerzo de lectura y comprensión abiertamente enraizado en una situación intelectual de la que no se puede prescindir: la nuestra. Es cierto, no obstante, que las preguntas que impulsan la reflexión se dirigen a los comienzos. Desde entonces, el pensamiento occidental ha experimentado una transformación que muy difícilmente podríamos valorar. No sólo han cambiado las respuestas, han cambiado también las preguntas. Quizá porque el preguntar y el responder van configurando y modificando un terreno que, por lo mismo, es siempre nuevo y andadero.

Y, sin embargo, no parece disparatado advertir una cierta sintonía cuando se trata de una cuestión operativa en el ámbito del pensamiento griego y también en el contemporáneo. Se trata de la pregunta, formulada en términos clásicos, por el movimiento. Una cuestión que arrastra consigo a otras muchas. Por ejemplo, la pregunta por el tiempo, por la diferencia y la identidad. Y, si se puede decir así, por la textura de la realidad; si es que, propiamente, hay algo así como *lo que es*.

El preguntar de los primeros pensadores griegos se mantiene vivo y operativo en Aristóteles. Su filosofía es, al menos en gran medida, un intento de respuesta, un diálogo con quienes le precedieron. No parece demasiado descabellado sostener que algunas de las valiosas intuiciones primeras se perdieron en el camino que condujo desde los orígenes a Aristóteles. Ni tampoco resulta insensato admitir que el sistema corre el riesgo de ahogar la vida. Pero tampoco sería ajustado sostener que Aristóteles optó unilateralmente por el sistema.

En la senda que conduce hasta el fundador de la metafísica occidental hay un hito que no se puede ignorar. Su nombre es Parménides y la incidencia de su

pensamiento continúa siendo imponderable. El pensador de Elea se niega a admitir el cambio y la diferencia

Pero el objetivo último de estas páginas no es, por muy interesante que resulte, el de examinar la controversia Platón-Aristóteles. Su propósito es perfilar, en la medida de lo posible, el modo en que se constituyó la *filosofía primera* —eso que hoy, desde Teofrasto, llamamos precisamente *Metafísica*—; las notas distintivas que la definen y los asuntos prioritarios en torno a los cuales se centró la reflexión aristotélica, porque no hay duda de que estas cuestiones, moduladas mil veces y mil veces criticadas e incluso *destruidas*, han seguido ocupando el pensamiento occidental hasta el momento presente.

En este sentido, por más que se haya reflexionado sobre el particular, es inevitable comenzar haciendo una primera referencia a lo que constituirá, no obstante, el telón de fondo de estas consideraciones. Me refiero al *carácter ontoteológico de la Metafísica* y al problema que suscita la cuestión de su doble objeto. Aunque en adelante intentaré precisar más todas las cuestiones que se refieren a esto, el poder normativo de la costumbre me permite recurrir provisionalmente a la distinción moderna entre ontología y teología. Pues bien, como ontología el objeto de la *filosofía primera* es *lo que es en tanto que algo que es*. Como teología, su objeto es la sustancia primera a la que habitualmente llamamos Dios.

De acuerdo con esta distinción me detendré, en segundo lugar, en el tratamiento aristotélico de *lo que es en tanto que algo que es*. En particular me centraré en algo que caracteriza esencialmente el proceder de Aristóteles y sin lo cual, a mi juicio, no se podría entender su *Metafísica*: se trata de su convicción de que *lo que es se dice de muchas maneras*.

La interpretación que voy a emprender a este respecto —que es también un intento de clarificación— no tiene pretensiones de sistematicidad ni de totalidad. Ya se ha dicho que se quiere abordar desde el problema del no-ser, para el que la afirmación de la pluralidad de los sentidos de *lo que es* fue la solución. Tal pluralidad se despliega, como es sabido, en el ente coincidental (o por accidente), en el ser como lo verdadero y el no-ser como lo falso, en la potencia y el acto y en las categorías (particularmente en la οὐσία, posibilitada, justificada y deducida en la mostración del principio de no contradicción).

Esta comprensión de la multiplicidad va pareja a la prioridad que Aristóteles otorga a la οὐσία[1], una preeminencia que ha sido determinante para el

[1] A lo largo del texto usaré dos traducciones para el término οὐσία. Me referiré a la sustancia por dos razones: en primer lugar, por lo familiar que nos resulta este término; en segundo lugar y principalmente, porque eso que llamamos sustancia ha ocupado como tal sustancia uno de los lugares más destacados en el pensamiento occidental. Pero también utilizaré la traducción de οὐσία por entidad, debida a Tomás Calvo

pensamiento occidental. Pero de lo que aquí se trata es de intentar destacar su contexto propio. Porque si Aristóteles entroniza la entidad no es para reincidir en posibles planteamientos parmenídeos sino, al contrario, para dar cabida a los restantes sentidos de *lo que es*. En definitiva, para dar cabida al no-ser y con él a la pluralidad, la inidentidad, el tiempo y la contingencia que nos libera de la prisión de la necesidad, en la que puede esconderse una vocación totalitaria.

Que, visto desde estas coordenadas, el intento de Aristóteles haya tenido éxito o que continúe teniéndolo, que se pueda mantener o que haya de ser superado, es una cuestión diferente. Es más que posible que la situación actual reclame otras respuestas. En cualquier caso, Aristóteles satisface cumplidamente su condición de filósofo en la medida que el diálogo con él continúa abierto y resulta enriquecedor.

En tercer lugar, tras haber analizado la cuestión de los sentidos del ser, pasaré a ocuparme de lo relativo al principio de no contradicción. La razón de este proceder es clara: considero que si Aristóteles pudo defender la pluralidad fue por la admisión de lo que constituyó su condición de posibilidad: el mencionado principio de no contradicción.

Por último y en cuarto lugar, me habré de referir al tratamiento de la primera sustancia, eterna, inmóvil e incorruptible. Con relación a ella son sobre todo tres los asuntos en los que me voy a detener; también y precisamente, por la influencia que han tenido en la historia de la metafísica. La esencia de la πρώτη οὐσία queda caracterizada por Aristóteles como νόησις νοήσεως νόησις; esto es, como *pensamiento que se piensa a sí mismo*. Aunque es cierto que son muchos los nombres que la filosofía ha otorgado a lo que ella denominó después el Absoluto a lo largo de la historia (el de infinito quizá sea uno de los más destacables), no cabe duda de que la determinación de Dios como intelección ha resultado decisiva; para ello bastará con recordar la dialéctica hegeliana. En segundo lugar, atenderé al modo en que Aristóteles muestra la necesidad de que exista (o existan) algo que sea principio no movido del movimiento; es decir, que existan sustancias separadas que lo expliquen. Al hilo de esta exposición va surgiendo, como acaba de ocurrir, la tercera cuestión que ha de ser abordada: el politeísmo o monoteísmo de la *Metafísica* aristotélica. Un asunto que es relevante tener en cuenta si no se quieren pasar por alto algunas de las interpretaciones actuales del pensador de Estagira.

En cualquier caso, lo que importa, en definitiva, es analizar cuál es la relación de eso que hoy llamamos *ontología* y *teología* en la *filosofía primera* aristotélica. En mi opinión es importante tener en cuenta que la distinción es

Martínez, porque su propuesta me parece no sólo correcta sino, ante todo, acertada para significar con más precisión y libre de adherencias posteriores lo que Aristóteles quería decir.

muy posterior, lo que no significa que este problema no sea real. Sin embargo, es muy probable que el modo que nosotros tenemos de abordarlo, así como las consecuencias que creemos advertir que se derivan de él, sea muy distinto del modo en que lo afrontó Aristóteles. Dicho de forma más directa: a mi juicio, Aristóteles no percibe una ruptura o incompatibilidad porque la *filosofía primera* tiene por objeto principal la οὐσία y si hay una πρώτη οὐσία será ésa la que ante todo tenga que ser estudiada. Si esto es así, entonces no se puede negar que la orientación de la *Metafísica* es ontoteológica. En el estagirita esto es algo *natural*; cuestión diferente es lo que significa para nosotros, particularmente tras la muerte de Dios, anunciada por el pensador del eterno retorno.

Por el momento habré de conformarme con la aspiración más modesta de intentar comprender y exponer cómo surge y se constituye la filosofía primera de Aristóteles. Algo que resultaría muy difícil de realizar si no se tuviera en cuenta el contexto filosófico en el que se mueve. En particular me estoy refiriendo a Platón. Espero que las reflexiones que siguen sirvan también para apuntar, aunque sea de modo tangencial, algunos de los aspectos de la metafísica platónica.

II. El problema del doble objeto de la metafísica aristotélica

1. La filosofía primera como teología

Forma parte de la tradición de los estudios sobre la *Metafísica* comenzar plateando la pregunta acerca su objeto. Y también forma parte de la misma tradición la referencia no sólo a su doble, sino incluso a su cuádruple objeto. Así, la *Metafísica* puede ser considerada o bien como *ontología*, en cuanto que el mismo Aristóteles declara que el objeto de la ciencia que se busca es *"lo que es en tanto que algo que es"*[2]. O bien como *ousiología*, pues "la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es *lo que es*, viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad?*"*[3]. O bien como *etiología*, pues el mismo Aristóteles retrotrae la mencionada investigación de la sustancia hasta la de las causas: "y puesto que la sustancia es un principio y una causa, debemos partir de aquí"[4]. Por último, habida cuenta de que la última causa —o la primera, si se prefiere— es la entidad inmóvil, la *Metafísica* sería, en definitiva, una investigación sobre Dios, o los dioses, y, por tanto, *teología*[5].

Se puede argumentar que la *Metafísica* aristotélica es simultáneamente las cuatro cosas, pero no de modo disperso sino en unidad, ya que los cuatro objetos se van reduciendo unos a otros. Pero esta primera aproximación aporta poco y no soluciona algunas graves dificultades. Por ello es preciso insistir en la pregunta formulándola de nuevo —como diría el propio Aristóteles— y tomando un nuevo punto de partida[6]. Pues ¿qué es, a fin de cuentas, lo que persigue Aristóteles en su *Metafísica*? ¿Cuál es el problema, cuál el asunto pendiente que —siempre en diálogo o discusión con sus predecesores— pretende resolver?

En realidad, aunque quepa hacer las diferenciaciones que se han señalado, el verdadero problema es el que se plantea entre *el objeto* de la ontología y el de la teología. La verdad es que Aristóteles no proporciona una única respuesta, definitiva y cerrada que nos permitiera ahorrarnos el esfuerzo de la investigación. Precisamente esto es lo que ha hecho que se plantee el problema de la aparente dualidad de la metafísica aristotélica. Un problema que se acabó de subrayar con la diferenciación de Wolf y Baumgarten entre *metaphysica generalis* (que trataría del *ens commune*) y *metaphysica specialis* (su objeto sería el *summum ens*). También Jaeger utilizó este esquema para interpretar y aclarar las posibles "contradicciones" en la evolución del pensamiento aristotélico. Pero la verdad es que, ya antes, el

---

2 Aristóteles, *Metafísica*, 1003a 21.

3 *Ib.* 1028b 1-4.

4 *Ib.* 1041a 9-10.

5 Cf. *Ib.* XII.

6 Cf. *Ib.* 1041a 6-7.

mismo Aristóteles advirtió tal dualidad. La razón estriba en la tensión entre primacía y universalidad. A juicio de Pierre Aubenque[7], Aristóteles experimentó vacilaciones: tan pronto insistió en la trascendencia del saber filosófico como en el carácter *común* de su objeto.

En efecto, aquí es donde radica el problema: la teología, como las matemáticas y la física, es una ciencia teórica. Sin embargo, aunque sea la más preferible de las tres[8], continúa siendo cierto que todas ellas se ocupan de una región particular de *lo que es* y que lo estudian desde un punto de vista específico. Es decir: se ocupan de un género de *lo que es*, pero no de *lo que es en tanto que algo que es*. En definitiva, se trata de ciencias particulares. Pero la *filosofía primera* reclama para sí la universalidad: por eso estudia *lo que es* sin restricciones; precisamente *en tanto que algo que es*. Por tanto, ha de ser universal y su objeto debe ser común a todos los entes[9].

Aristóteles no tiene dudas acerca de la existencia de una sustancia primera, a la que llama Dios, pero la dificultad que se le plantea es ésta: la de tener que elegir entre lo más universal y lo más excelente (aunque particular). A este respecto conviene tener en cuenta que él mismo establece —en su disputa con los sofistas y en su tratamiento de la dialéctica— que una ciencia es tal cuando se ocupa de un solo género de cosas, de modo que no puede ser transgenérica. Sólo esto plantea ya un primer problema pues, como se verá y es bien sabido, *lo que es* se dice múltiplemente y sus sentidos no son reductibles a un género. Aristóteles soluciona esta primera dificultad apelando al *pros hén* (de ello me ocuparé más despacio en el siguiente epígrafe). Así, supera las limitaciones que él mismo ha impuesto afirmando que:

> Corresponde a una única ciencia estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza: y es que éstas se denominan también, en cierto modo, según un solo significado. Es pues, evidente que el estudio de las cosas que son, en tanto que cosas que son, corresponde también a una sola [ciencia][10].

Pero las dificultades sólo han empezado y existe una mayor, que ya se ha mencionado, y que Aristóteles reconoce:

---

7 Cf. Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Barcelona, 1962, trad. Vidal Peña (*Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962).

8 Cf., Aristóteles, *Metafísica*, 1026a 21-22.

9 "Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras [ciencias], en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seleccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas". *Ib.* 1003a 18-25.

10 *Ib.* 1003b 12-17.

> Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza (…). Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera[11].

En primer lugar, Aristóteles parece inclinado a reconocer la primacía a la física, cuyo objeto es *lo que es en tanto que móvil*. Pero precisamente por ser móvil y por la convicción aristotélica de que existe la sustancia inmóvil, acaba por renunciar a este propósito. Desde luego, si no hubiera nada más allá de los seres del universo, no habría problemas, pero hay algo que no está sujeto al movimiento y que es, por tanto, lo más excelente. Esto es lo que fuerza a Aristóteles a reconocer que, puesto que existe alguna entidad inmóvil, ésta ha de ser el objeto de la *filosofía primera*. Le resta por solucionar el problema de la universalidad que él mismo ha planteado. He aquí su respuesta:

> Y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es[12].

Desde luego, la respuesta no parece plenamente satisfactoria y resulta todavía más problemático entender cómo ésa, que sigue siendo una ciencia teórica particular, puede estudiar, como él afirma en este mismo texto, *lo que es*, qué es y los atributos que como tal le pertenecen. En cualquier caso, el intento de solución de Aristóteles sólo llega hasta aquí.

Respecto al modo en que se puede resolver la aporía existen diversas propuestas. Desde aquéllas que continúan apostando por el carácter *ontoteológico* de la *filosofía primera,* hasta las que defienden que ésta es sólo ontología, o sólo teología. En mi opinión, que desde luego no resuelve el problema "científico", la metafísica aristotélica es ontología y es teología, pero no como *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis* –pues esta clasificación no responde a la mentalidad aristotélica– sino en una precaria unidad. Es decir, Aristóteles no acabó de solucionar un problema de orden lógico (tal y como cabría plantear en el *Organon*), pero prosiguió su proyecto según el cual el ser se dice de muchas maneras, de forma más prioritaria como sustancia, y hay una sustancia excelente y universal, por ser primera, que es Dios. La vinculación ontológica resulta clara para el estagirita; pero las posibilidades de fundarla científicamente fracasan, al menos en alguna medida.

---

11 *Ib.* 1026a 22-29.

12 *Ib.* 1026a 22-31.

2. La filosofía primera como ontología. Los sentidos de lo que es

Por lo que respecta al problema de lo uno y lo múltiple —problema enraizado directa y necesariamente en aquél del ser, tal como lo entendieron los presocráticos, particularmente Parménides y tras él sus discípulos sofistas y el mismo Platón—, su propuesta es novedosa y afortunada: "lo que es se dice de muchas maneras"[13]. *Lo que es* es plural. La unidad es múltiple, aunque articulada. Por eso, sólo articuladamente se accede a la realidad. Esto supone, llevado hasta el final, que la solución al antiguo problema de la unidad pasa, paradójicamente, por la afirmación de la pluralidad.

La univocidad del ente parmenídeo es de tal naturaleza que impide la pluralidad y, en consecuencia, la predicación, por cuanto el discurso implica pluralidad. Así, la cuestión de lo uno y lo múltiple no es simplemente una cuestión de física u ontológica, sino que es simultáneamente una cuestión lógico-gnoseológica: no se plantea aisladamente en el plano de la realidad sino —y con igual radicalidad— en el plano del λόγος. Y es preciso articular ambas dimensiones porque, en realidad, ambas resultan inseparables. Se sobreentiende que toda articulación presupone la pluralidad, y que cualquier intento en este sentido ha de dar a aquélla por supuesto. Por eso Parménides no precisa articular y niega que el ser pueda tener predicados, lo que supone la imposibilidad de un λόγος que sea realmente tal.

Los sofistas que defendían el discurso hubieron de hacerlo a costa de postular la existencia de un abismo entre el pensamiento y la realidad: el uno pertenece al ser; la pluralidad al pensar. Por eso, ni al pensamiento ni al lenguaje corresponde nada en la realidad. Algo que Aristóteles ratifica en la *Metafísica* cuando confirma que: "Platón acertó en cierto modo al decir que la sofística trataba del no-ente. Pues las consideraciones de los sofistas, casi sin excepción, versan sobre el accidente"[14], siendo el accidente —como ha dicho inmediatamente antes— un simple nombre[15]. Así, los sofistas se las ven únicamente con nombres y en su ejercicio dialéctico el ser-uno parmenídeo —y en alguna medida también y todavía platónico— permanece intacto, inalcanzado; no afectado por la división y la pluralidad discursivas que no le pueden alterar.

Éstos, entre otros, son los problemas que plantea el monismo. La solución a ellos se encuentra en la teoría aristotélica de la atribución predicativa. Teoría que a su vez sólo resulta viable si se funda en la citada pluralidad de los sentidos del ser, puesto que presupone inmediatamente la pluralidad de las categorías. Pero, con todas las salvedades, no se puede ignorar que dicha solución estuvo posibilitada por Platón, puesto que fue él quien, de manera

13 *Ib.* 1003a 33.

14 *Ib.* 1026b 14-15.

15 Cf. *Ib.* 12-14.

especial en el *Sofista* y el *Parménides*, planteo por vez primera la cuestión de la atribución; del *decir algo como algo*.

De cualquier manera, y centrándonos en la solución aristotélica: ¿Cómo ha de ser entendida la pluralidad de sentidos y su referencia común a lo que es en sentido eminente?

Es sabido que esta última cuestión está plagada de dificultades, algunas de las cuales ya se han mostrado a lo largo de estos primeros párrafos. Pues bien, a la hora de intentar superar los problemas que se suscitan ya no se puede prescindir de la interpretación realizada por Pierre Aubenque, en su magnífica obra *El problema del ser en Aristóteles*. Allí recuerda que el problema de lo uno y lo múltiple se reconduce al problema del sentido del verbo ser, puesto que —como se pone de relieve de forma paradigmática en el *Sofista*— se trata de saber cómo una cosa puede ser otra sin dejar de ser una y sin dejar de ser sí misma. A la vez, el problema de las significaciones del ser puede reconducirse al de las significaciones del uno, pues se trata del mismo problema, ya que, como subraya Aristóteles, lo uno es convertible con el ser.

El estagirita no duda en afirmar que una cosa puede ser a la vez una y múltiple sin incurrir en un absurdo, siempre que se respeten los límites del principio de no contradicción; es decir, que no sea una y múltiple a la vez y en el mismo sentido. Así pues, lo que permite la multiplicidad es, a la vez, el principio de no contradicción y la multiplicidad de los sentidos del ser. Una multiplicidad que queda recogida por la cópula y que viene a mostrar que el verbo *ser* tiene significaciones plurales.

Ya he subrayado que las aporías en que se había visto inmerso el pensamiento anterior se derivaban de la indistinción entre atributos y esencias. Basta con recordar que lo último era para los primeros filósofos los contrarios y que éstos no eran de nada ni en nada. De acuerdo con ello cabían dos posibilidades: la de los sofistas, que sólo conocían atributos y la de los megáricos, que sólo admitían esencias. Por eso, frente a ambos y para salir de la vía muerta en que se hallaba el pensamiento, era preciso sostener la diferencia entre ser en sí y ser en otro.

Pero esto, por su parte, no había de significar que el verbo *ser* constituía un término equívoco, ya que si así fuera, no habría posibilidad de discurso ni de diálogo entre los seres humanos, pues —como Aristóteles denuncia en su crítica a los sofistas— el lenguaje equívoco conduce a la supresión de todo lenguaje. Pero, ¿cómo se podía sostener que el ser tiene significaciones múltiples sin caer en la equivocidad?

Para hacer honor a la verdad es preciso admitir que la solución aristotélica no está exenta de vacilaciones. En los *Tópicos* parece que su autor considera al ser como homónimo. Un planteamiento no exento de razones ya que lo

que autoriza la sinonimia es la pertenencia a un mismo género y, si hay algo respecto de lo que Aristóteles no duda, es respecto al carácter no genérico de los sentidos del ser.

En síntesis, por tanto, hay que insistir en la coincidencia no genérica de dichos sentidos. Esto nos enfrenta de nuevo al problema inicial: habrá que entender que el ser es homónimo y que hay una pluralidad injustificable de significaciones [16]. En consecuencia con esto, no habría ser sino una multiplicidad irreductible a unidad de seres sin que hubiera fundamento alguno objetivo de atribución; es decir, sin que cupiera hablar de pertenencia alguna de los seres al ser.

La respuesta, que no acaba de cancelar los problemas, es que el ser está más allá de la universalidad genérica –que es trascendental–, de modo que cabe sostener que el ser es lo común a todas las cosas porque está más allá de todas las significaciones; que se dispersa en ellas, aunque no se deje reducir a ellas. En definitiva, la solución viene del *"hacia algo uno"* al que tantas veces apela Aristóteles, aunque lo haga sin más precisiones. Según Aubenque, hay una homonimia no accidental, que no carece de fundamento. Aristóteles se aproximaría a la sinonimia, aunque no la admitiera como tal por las razones que ya se han aducido. De este modo, cabría concluir que el ser dice de muchas maneras *"hacia algo uno"* y no por homonimia. Habría así una homonimia objetiva; es decir, no imputable al lenguaje sino a las cosas mismas. Así es como quedaría fundada la relación a una naturaleza única no genérica. Tal naturaleza no sería otra que la οὐσία.

La interpretación de Aubenque es certera y resulta luminosa para entender de un modo más ajustado los textos de Aristóteles. Gracias a ella la interpretación escolástica, según la cual la relación entre los sentidos del ser era de analogía, ha sido puesta en cuestión de tal modo que, con no ser menor, resulta difícil mantenerla. Esta última lectura hallaba su justificación, sin embargo, en la dinámica mediante la que se expresa el autor de la *Metafísica*. Así, en varias ocasiones Aristóteles dice que el ser se dice con relación a algo uno como se dice la palabra "sano" con relación a la medicina, al alimento o al médico; en todos estos casos hay algo común: la salud. Sin embargo, lo cierto es que mientras que de la salud se puede decir que es análoga, no cabe otro tanto, como se desprende del conjunto de las aportaciones aristotélicas, por lo que respecta al ser.

Pero tampoco la interpretación de Aubenque ha quedado exenta de críticas, pues deja la unidad no genérica del ser en una situación de máxima fragilidad, y no tanto por lo que tiene que ver con el λόγος sino por el modo en que afecta a la misma consideración de la realidad, tal como ésta es

16 Cf. Aristóteles, *Categorías*, en *Tratados de lógica (Organon)*, 1ª ed., Gredos, Madrid, 1982-1988 (imp. 1994-1995), introd., trad. y notas, Miguel Candel Sanmartín.

entendida por Aristóteles. En este sentido, algunos autores, entre los que cabe destacar la contribución de Tomás Calvo, han matizado la interpretación del hermeneuta francés: "La multiplicidad de significaciones del verbo *ser* no puede considerarse, por tanto, como un caso de mera homonimia o equivocidad. Hay una cierta unidad entre ellas consistente en su referencia común (explícita o implícita) a la entidad o sustancia (οὐσία)"[17].

En este último punto parece haber un cierto acuerdo. El sentido principal del ser es, según Aristóteles, la sustancia o entidad porque, como afirma el mismo Estagirita:

- Lo que siempre se ha buscado es la sustancia, pues es el sentido principal del ser y de lo que es.

- La potencia se ordena al acto, que tiene absoluta prioridad respecto de aquélla.

- El acto es, en definitiva, acto de una entidad, puesto que Aristóteles considera que Dios es sustancia inmóvil y así lo repite frecuentemente en el libro XII de su *Metafísica*.

De lo que no cabe duda es de que la concepción aristotélica del ser, frente a la platónica, no es genérica. Algo que Aristóteles supera limpiamente, pudiendo solucionar los problemas que se le plantearon a su maestro —principalmente respecto de la unidad en el mundo de las ideas— por concebirla en tales términos. En efecto, Platón no soluciona el problema de la identidad y la diferencia, puesto que el género lo es en la medida en que contiene lo diverso. Por otra parte, si el ser es género entonces no caben sentidos tales como la potencia y el acto o el ser coincidental. Por eso recurre Aristóteles a la referencia a algo uno, ya que ésta admite la pluralidad sin romper la unidad y evita tanto el monismo cuanto la dispersión en la multiplicidad pura. La ἀρχή —eso uno con relación al cual se dicen los demás— es el significado directivo que funda los demás.

Es cierto no obstante que dentro de la multiplicidad de sentidos, Aristóteles descubre un significado genérico del ser. Es el de las categorías. Existen ciertamente géneros supremos del ser y, sin embargo, de ellos no se deduce que el ser sea un género, ni que lo sean sus restantes sentidos. Tan sólo uno de ellos lo es, y el acierto de Aristóteles estriba en no haber confundido ambos. Platón, por el contrario, estaba tan imbuido por la concepción genérica del ser que no acertaba a comprender que dentro de las ideas pudiera existir una relación dialéctica diversa a la que se puede dar entre géneros.

17 Tomás Calvo, *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid, 1996, p. 33.

III. El principio de no contradicción

1. Supuestos preliminares

Aristóteles parte de la convicción de que no se puede separar el conocimiento de lo que es en tanto que algo que es del conocimiento de sus primeras causas y principios: "Así pues, que es propio del filósofo, es decir, del que contempla la naturaleza de toda sustancia, especular también acerca de los principios silogísticos, es evidente"[18]. Ahora bien, los principios[19] de la sustancia no pueden deducirse de la sustancia misma, sino que se ha de proceder en sentido inverso, que es lo que, a mi juicio, va a hacer Aristóteles.

Por otra parte, el Estagirita está convencido de que el principio de no contradicción es condición de posibilidad del conocimiento: "Pues aquel principio (...) [es] algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento"[20]. Se trata, por tanto, de un principio interno, normativo. Aristóteles parte de la certeza de que tal principio es condición de posibilidad de toda experiencia, de tal manera que se puede afirmar que el entendimiento está constituido según su naturaleza.

Por último, hay que subrayar que el autor de la *Metafísica* está convencido de que ese principio, el más firme de todos, es simultáneamente lógico y ontológico: "El principio más firme de todos es aquél acerca del cual es imposible engañarse; es necesario, en efecto, que tal principio sea el mejor conocido (...) y no hipotético"[21].

Este principio ha de ser el mejor conocido (dimensión dialéctico-especulativa) pues acerca de él, como señala Aristóteles, es imposible engañarse. En primer lugar, se conoce necesariamente, pues el error sólo es posible en aquello que se ignora, pero el principio de no contradicción es absolutamente presente, tan presente que es regulativo, porque su presencia es constitutiva del entendimiento. Por tanto, y en segundo lugar, no puede ser una hipótesis, algo elaborado o propuesto, contingente o variable. Lo contrario de la hipótesis es en el plano lógico el axioma, la necesidad. Pero la necesidad del principio de no contradicción se pone de manifiesto en todas las formulaciones que utiliza Aristóteles[22].

Es el mismo Aristóteles quien por la índole de su formulación da a entender que se trata de un principio tanto metafísico cuanto lógico. En efecto, incluso por lo que respecta a las formulaciones se podría observar que Aristóteles

---

18 Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit*., 1005b 5-8.

19 Los primeros principios comunes son, según dice Aristóteles también en los *Segundos Analíticos*, el principio de no contradicción y el principio de tercio excluso.

20 Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit*., 1005b 15-18.

21 *Ib.* 1005b 11-14.

22 A este respecto cf., *Ib.* 19-20; *Ib.* 24-25; *Ib.* 1006a 3-4, etc.

proporciona una con un más marcado carácter metafísico y otra con un más acentuado carácter lógico, aunque ambas se sitúan, en cuanto a su estructura y formulación en el plano del λόγος ἀποφαντικός[23].

Quizá se podría decir que se trata de un principio que, por ser último —o primero— trasciende ambos órdenes: el lógico y el ontológico; que no pertenece ni a uno ni a otro exclusivamente porque pertenece a ambos. En efecto, por una parte es el más firme principio de todas las cosas[24] (aquí se subraya la dimensión ontológica); aquel principio que el que más sabe acerca de los entes en cuanto entes ha de conocer y enunciar[25].

2. Mostración del principio de no contradicción

Al terminar su breve exposición —ya que no demostración— del principio de no contradicción Aristóteles dice:

> Exigen ciertamente algunos, por ignorancia, que también eso se demuestre; es ignorancia en efecto no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración)[26].

Y puesto que la demostración es imposible, Aristóteles se limita a intentar una reducción al absurdo; es decir, refuta de manera dialéctica la opinión contraria, mostrando que al negar el mencionado principio se incurre en un absurdo. Pero recordemos la formulación aristotélica del principio: "Es imposible, en efecto, que lo mismo se dé y al mismo tiempo no se dé en lo mismo y según lo mismo"[27].

Pues bien, la justificación llevada a cabo se sitúa en el plano conceptual. Por eso, después de haber afirmado la imposibilidad de lo contrario, como ya se ha visto, Aristóteles puntualiza su formulación diciendo "al mismo tiempo en lo mismo y según lo mismo". Se trata de un complemento conceptual que es esencial para el principio de no contradicción: si los contrarios no se pueden dar al mismo tiempo en lo mismo, entonces nadie puede admitir que una cosa es y no es al mismo tiempo[28]. Pero hay que subrayar que *al mismo tiempo* no sólo hace alusión a la temporalidad, sino también al carácter determinado de *lo que es*. Decir que lo contradictorio no se puede predicar *de lo mismo* es tanto como decir que sólo se podría predicar lo contradictorio de algo que no es nada, o al menos que no es nada determinado. Criticando a Anaxágoras, Aristóteles indica que si no hay sustancia todo lo que existe

23 Cf. *Ib.* 1005b 19-25.
24 Cf. *Ib.* 12.
25 Cf. *Ib.* 10-14.
26 *Ib.* 1006b 5-9.
27 *Ib.* 1005b 19-21.
28 Cf. *Ib.* 29-30.

son accidentes; por tanto, señala que a nivel de concepto se ha de admitir que una cosa es lo que es y que no es lo que no es.

Ya en 1006a, 5 Aristóteles considera mostrado el principio de no contradicción y sostiene, como ya se ha visto, a renglón seguido, que no puede haber demostración de tal principio. Pero cabe la refutación —porque Aristóteles la sitúa en el plano conceptual y no en el predicativo— de tal manera que no hay petición de principio[29], tan sólo con que diga algo el adversario[30]. El resto del capítulo cuarto y parte del cinco, dedicados a la discusión con Protágoras y Anaxágoras, se podría dividir según el siguiente esquema:

- Se ha de admitir, al menos, que algo significa algo; esto es, que el nombre significa algo[31].
- No hace falta que el adversario reconozca que algo es o no es, sino que ser o no ser significa algo determinado. Es decir, que algo significa algo[32].

A renglón seguido Aristóteles va a mostrar que la expresión *ser* o *no-ser* significa algo determinado: que tiene, por tanto, un solo significado conceptual[33]. Procede el modo siguiente:

- Se ha de admitir que *algo* significa *una sola cosa*[34].
- El concepto en cuanto aquello que se atribuye como predicado ha de significar *algo limitado*, delimitado, de tal modo que cada significado, cada concepto, pueda recibir un nombre. Así lo que el nombre significa es, por ejemplo, la esencia del hombre: *tal cosa*, sea lo que sea, recoge la definición de hombre[35].
- El nombre tiene un significado y *un significado único*. Por tanto la esencia de *hombre* no puede significar lo mismo que la esencia de *no-hombre*, si *hombre* significa como predicado[36].

Después de haber mostrado esto, Aristóteles traslada a nivel de la predicación todo lo que hasta ahora ha conseguido mostrar en el plano conceptual[37]: "No es posible que sea simultáneamente verdadero decir que una misma cosa es hombre y no es hombre"[38]. Significar *una cosa* no es lo mismo que significar

29 Cf. *Ib.* 1006a 15-18.
30 Cf. *Ib.* 11ss.
31 Cf. *Ib.* 1006a 4-18.
32 Cf. *Ib.* 1006a 18-28.
33 Cf. *Ib.* 1006a 29ss-1006b 1-13.
34 Cf. *Ib.* 1006a 31.
35 Cf. *Ib.* 1006a 31-35.
36 Cf. *Ib.* 1006b 1-12.
37 Cf. *Ib.* 1006b 12-1007a 20.
38 *Ib.* 1006b 33-35.

de una cosa: no es lo mismo el término que la atribución de un predicado a un sujeto. Los significados son limitados, diferenciados, únicos. Si únicamente se toman —sin atender a su significado— por *significar de* (en discurso), entonces *músico*, *blanco* y *hombre* significarían lo mismo. Por tanto, todas las cosas serían una, debido a la univocidad, que acabaría conduciendo al monismo. Pero *significar una cosa* supone significar *algo sólo uno*. Así, la esencia de *hombre* no puede significar la esencia de *no-hombre* si —ésta es la condición— se significa *una cosa* y no sólo se significa *de una cosa*. Pues de lo contrario todas las cosas serían una. La esencia define lo que algo es, de forma que ese algo es necesariamente *lo que es* y no puede no ser. Por tanto, nos hallamos en el plano de la predicación esencial, no accidental. Ahí cada cosa es lo que es y sólo lo que es: un solo significado que se puede predicar y del que puede haber definición.

Una vez que Aristóteles ha terminado de mostrar, dialécticamente, el principio de no contradicción, deduce trascendentalmente la sustancia[39]. A mi juicio, esta deducción es pareja de la del principio de no contradicción. Que *se deduce* quiere significar que Aristóteles no abstrae la noción de sustancia; se deduce y la necesidad de lo deducido es metafísica —algo que no sucede en el caso de lo inducido—, más aún cuando se deduce de los primeros principios. Expresado someramente, la fundamentación de la deducción es ésta: porque hay algo que signifique sustancia las contradicciones no pueden ser predicadas simultáneamente. Porque son de algo. Por eso dice Aristóteles que hay que distinguir la predicación esencial y la accidental, ya que, de lo contrario, como argumenta, se destruye la sustancia y la esencia, pues en ese caso se tendría que afirmar que todas las cosas son accidentes y que la esencia no existe[40].

Para dicha deducción de la sustancia es preciso que se den los pasos que se enuncian a continuación, que es lo que Aristóteles hace paulatinamente:

- Admitir que una cosa no signifique la otra.
- Aceptar un *sujeto* real que admita significaciones que de por sí no tienen nada que ver. Algo que tiene lugar en el juicio.
- Admitir no sólo la necesidad del sujeto sino también de la sustancia. Lo que Aristóteles termina de realizar a lo largo del libro VII de su *Metafísica*.

3. Algunas observaciones sobre el principio de no contradicción y la οὐσία

39 Cf. *Ib.* 1007a 20-1007b 18.
40 Cf. *Ib.* 1007a 9-21.

Lo que busca Aristóteles con lo que podríamos considerar su *deducción trascendental del principio de no contradicción* es la mínima condición de posibilidad del discurso. El estagirita advierte que es preciso hallar las condiciones mínimas que hagan posible el pensamiento y el lenguaje: las múltiples formas de decir y pensar el ser.

Lo que en cualquier caso se le puede conceder a Aristóteles es el haber establecido el marco mínimo para cualquier forma de decir y pensar el ser. Porque:

> Si las contradicciones son todas simultáneamente verdaderas, dichas de uno mismo, es evidente que todas las cosas serán una sola. Pues será lo mismo una trirreme que un muro o un hombre, si de todo se puede afirmar o negar cualquier cosa, como necesariamente han de admitir los que hacen suyo el razonamiento de Protágoras[41].

En efecto, sólo pueden predicarse contrarios de algo que no es nada. Por eso, a juicio de Aristóteles, la οὐσία es el sujeto de predicación y si no fuera más que un sujeto vacío, no determinado, se podría decir de ella cualquier accidente: uno, varios o todos; pero en este caso la predicación sería accidental. Es decir, los contenidos significativos serían, accidentalmente, accidentes de un conjunto vacío. Aristóteles habla de aquello que define esencialmente y que, por tanto, no es sólo sujeto. En definitiva, si no hubiese sustancia no regiría el principio de no contradicción.

A partir del principio de no contradicción Aristóteles muestra la necesidad de algo que no sea accidente, pues sin principio no se podrían predicar los accidentes, ya que éstos son *algo de algo*. Aristóteles se refiere a la predicación accidental, para sostener que no se pueden decir accidentes de otros accidentes, puesto que todos lo son de una misma sustancia. Esto es: todos se han de decir directamente de ella y no unos de otros. Y es que decir un accidente de otro conduciría a un proceso *ad infinitum*. Pero tampoco se puede pensar que una sustancia se determina en cuanto tal diciendo de ella sus accidentes, puesto que la sustancia es el sujeto de predicación y tiene que ser ella misma *algo determinado*. Algo determinado exige sus accidentes, pero no puede depender de ellos, pues si lo hiciera entonces no sería nada de antemano. Y, a su vez, si la sustancia no es nada, entonces la temporalidad ha de ser concebida como puro flujo. Pero Aristóteles también aclara que los accidentes no son lo puramente *otro* con respecto a la sustancia; que el ser no es tan sólo esta última; también los accidentes son *modos de ser*. El ser es principio en términos absolutos y este principio integra la diversidad.

Al final de su argumentación, y tras haber deducido la sustancia, Aristóteles puede explicar que no todo se puede *decir de algo*, porque cada sustancia exige sus propios accidentes.

---

41 *Ib.* 1007b 20-23.

En definitiva, Aristóteles entiende que porque hay algo que significa entidad es por lo que las contradicciones no pueden ser predicadas simultáneamente, ya que son *de* algo determinado. Por eso, además, Aristóteles puede distinguir acabadamente entre la predicación esencial y la accidental, algo que es preciso tener en cuenta para la misma deducción de la sustancia, ya que si todo fueran accidentes ésta no existiría[42].

En síntesis, para lograr una suficiente teoría del discurso apofántico, de la predicación atributiva no basta, aunque ello sea imprescindible, con admitir que una cosa signifique algo determinado, ni tan siquiera que existe algo así como el sujeto de la predicación, de modo que el juicio sea posible. Se ha de afirmar la entidad y sostener que ésta no puede ser un sujeto vacío, pues entonces se podría decir de ella indistintamente cualquier cosa y nos encontraríamos nuevamente en la posición de Anaxágoras. Por otra parte, negada la entidad, el lenguaje no sería más que manifestación de una multiplicidad pura y, como ya se ha indicado, el sujeto sólo podría ser admitido por convención. Es necesario, por tanto, que la entidad tenga carácter de principio, que no sea accidente y que no quede determinada desde restantes categorías: no se puede pensar que una sustancia se determina en cuanto tal diciendo de ella sus accidentes, puesto que, desde sí, ella misma exige unos y rechaza otros. En una palabra: es necesario, a juicio de Aristóteles, que el sujeto adecuado de la predicación, si ha de serlo, sea entidad y no sólo sujeto[43]. Además, debe ser algo determinado, separable[44], actual, uno[45] y, por último, principio; esto es, causa[46]. Todo esto lo precisa Aristóteles en el libro VII de sus metafísicos[47].

42 Cf. *Ib.* 1007a 9-21.

43 Cf. *Ib.* 1029a 7-9.

44 Cf. *Ib.* 27-29.

45 Cf. *Ib.* 1040b 5-1041a 5.

46 Cf. *Ib.* 1041b 27-28.

47 Cf. Segura, C., "La respuesta al Sofista de Platón en *Metafísica* IV de Aristóteles", en Padrón Héctor Jorge (ed.), *Aristóteles*, ed. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1997, pp. 86-96, pp. 93-94.

IV. La noción de οὐσία[48]

1. El tratamiento de la οὐσία en Metafísica VII-IX

Como estamos viendo, el centro de la ciencia del ser lo ocupa la sustancia[49], puesto que es el sentido con relación al cual (*pròs hén*) todos los demás se dicen.

En los libros VII-IX de la *Metafísica* Aristóteles expone su concepción de la sustancia sensible (con el consiguiente tratamiento hilemórfico), que quedará más adelante completada con la concepción de la sustancia suprasensible ofrecida en XII, 6-9. De hecho, la primera aparece como preparatoria para la segunda, así, por ejemplo, en VII, 3-12.

Por lo que respecta al libro VII este puede entenderse como un tratado sobre "la sustancialidad"[50]; es decir, sobre la cuestión: "¿en qué consiste ser sustancia?".

Comienza con la distinción, que para Aristóteles resulta fundamental, entre la sustancia y las restante categorías. Así, sostiene que

> La expresión "algo que es" se dice en muchos sentidos (…) De una parte, significa el qué-es y algo determinado y, de otra parte, la calidad, la cantidad o cualquiera otra de las cosas que se predican de este modo. Pues bien, si "lo que es" se dice talen todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de ellos, es el qué referido a la entidad[51].
>
> Lo que primariamente es, lo que no es en ningún aspecto, sino simplemente, será la entidad[52].

Es decir, lo que primariamente es, es la entidad individual (οὐσία), y por otro lado están las restantes categorías (cantidad, cualidad, calidad...) que se predican de ella y que no pueden existir separadas de la entidad, la única capaz de existencia separada. La οὐσία es el principio, el criterio, la norma, que determina qué puede soportar y qué no, qué atributos le pertenecen y cuáles no, sólo ella constituye el sujeto individual que somos cada uno de nosotros. Es una orden "amplia", que permite los contrarios, el paso de uno a otro. No hay que entenderla como una suma de características (como en Hume), sino como "una orden" –eso es también "forma", y así la denomina Aristóteles, "forma específica, εἶδος– que desde sí misma se autoconstituye

---

48 Tanto este epígrafe como el siguiente, dedicado al movimiento, contiene extractos literales de mi libro *Heidegger y la Metafísica. Análisis críticos*, Madrid, 2007, cf., pp. 154-168.

49 La cuestión de la sustancia adquirió nueva relevancia en las últimas décadas, especialmente desde que Frede y Patzig publicaran em 1988 (München) su *Metafísica Z. Text, Überzetzung und Kommentar*. De acuerdo con buena parte de la crítica, aunque no hay total unanimidad, lo que es *ousía*, es la forma, por encima de los individuos concretos; además, tales formas son individuales.

50 Mié, "Metafísica. La sustancia sensible", en Vigo, ed., *Guía Comares. Heidegger*, Granada, 2024, p. 131.

51 *Metafísica*, VII, 1028a 10-15.

52 *Ib.* 1028a 30.

y "autogestiona". Lo que hay es el individuo con sus determinaciones accidentales: los accidentes se dan necesariamente en la entidad (no pueden darse separados de ella), advienen a ella, pero no constituyen su qué-es, no la determinan esencialmente.

2.Volviendo al comienzo de VII, **Aristóteles va a enumerar los cuatro candidatos a recibir el nombre de οὐσία**. En efecto, tras haber mostrado que lo que propiamente es es la οὐσία (por encima de las determinaciones accidentales), Aristóteles identifica la pregunta que desde siempre se ha planteado de qué es "lo que es" con la pregunta ¿qué es la entidad (οὐσία)? y añade que

> La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, la entidad de cada cosa parecen ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto[53].

Así pues, estos son los cuatro candidaros: la esencia o forma específica, el universal y el género (que son para Aristóteles sustancias secundariamente) y el sujeto. Esto es lo que "se dice", la opinión existente acerca del tema. Pues bien, el estagirita va a dedicar los capítulos 4-16 a examinar esos posibles candidatos de sustancia (aunque ya en el primer capítulo ha abordado la cuestión desde el ángulo de las categorías). Finalmente, en el capítulo 17 proporcionará su comprensión de la sustancia como forma, que es causa y principio, en el compuesto hilemórfico (1041b 4-9). Además, es cierto que hay tres capítulos en *Metafísica* VII (cc 7-9), los dedicados al estudio del cambio y de las implicaciones que este tiene para la entidad, que parecen constituir un pequeño tratado autónomo, más desvinculado de los restantes.

Sin duda, resulta muy orientativo que, de los cuatro candidatos a ser entidad, tres se vinculan de un modo u otro con la determinación formal de los compuestos hilemórficos, siendo solamente uno, el sujeto, el que se vincula con la materia.[54]

2.1. El sujeto

> El sujeto, por su parte, es aquello de lo que se predica el resto de las categorías, sin ello mismo se diga, a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero[55].

El sujeto es aquello de lo que se dicen los atributos (predicados), que están en ese sujeto como su sustrato. Ahora bien, decir que la οὐσία es sujeto (aquello de lo que se afirman los predicados, pero que no se dice a su vez de

53 *Ib.* 1028b 33-36.

54 Cf., Vigo, A., Aristóteles. Una introducción, IES, 2006, p. 155.

55 *Ib.* 1028b 37-1029a 3.

un sujeto) es insuficiente. La οὐσία es sujeto, pero no basta con ser sujeto para ser οὐσία, sino que tiene que reunir, por lo pronto, otros dos requisitos: ser capaz de existencia separada y ser algo determinado.

La materia es sujeto en cuanto que recibe la forma pero, en tanto que indeterminada, no cumple uno de los requisitos señalados de la entidad.

> El ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado parecen pertenecer en grado sumo a la entidad; por lo cual la forma específica y el compuesto de ambas habría que considerarlos entidad en mayor grado que la materia[56].

No obstante, y más allá de lo que se acaba de precisar, es necesario aclarar suficientemente qué entiende Aristóteles por materia. Para ello habremos de remitirnos a otros dos capítulos centrales: *Metafísica* VIII, 1, 1042a 24-1042b 8) y IX, 7.

-En VIII, 1, que se centra en **las entidades sensibles** (las que son aceptadas unánimemente), el estagirita entiende que es sujeto 1) por una parte la materia potencialmente determinada; 2) la forma y la estructura (que es determinada y separable en la definición); 3) el compuesto de ambas (que es en el único en que hay generación y corrupción y que es separable en sentido absoluto). Pues bien, lo que puede resultar sorprendente es que Aristóteles afirma que *también la materia es entidad*, pues es sujeto de los cambios, "que ahora es sustrato en tanto que algo determinado y posteriormente en tanto que afectado por una privación" (*ib*., 2-3). Lo que es necesario subrayar es que aquí el estagirita se está refiriendo no a la materia primera o prima (que sería un sustrato carente de cualquier determinación), a la pura indeterminación (que es incognoscible y no se da nunca separadamente) sino a la materia próxima o última, a aquella que es ya algo determinado, que tiene ya la capacidad o es en potencia tal cosa (porque puede llegar a serlo, porque puede llegar a realizar tal forma), como, por ejemplo, en organismo en la definición de alma. De hecho, en VII, 7, 1032a 20-22 Aristóteles parece identificar potencialidad y materia cuando dice que todas las cosas que se generan tienen materia pues, "*en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser, y tal potencialidad es la materia en cada cosa*"

-En IX, 7, en línea con estas reflexiones, **Aristóteles se pregunta cuándo algo es potencialmente algo**. Para ello pone el ejemplo de la tierra, el esperma y algo más. La tierra no es un ser humano en potencia, pero tampoco el esperma, pues necesita algo más: 'depositarse en otro y transformarse', dice. El caso es que, si nada exterior lo impide, por su propia índole, llegado a ese punto lo potencial se despliega llegando a ser por sí mismo (éste es el caso de los seres naturales). A continuación, el estagirita incuye también entre lo que es es potencia la materia *de* la que lago está hecho (como la caja

56 *Ib.* 1029a 28-30.

de madera), donde lo actualizado recibe su denominación a partir del elemento material: como el cofre de madera y ya, volviendo a la "materia primera" de VIII 1, el estagirita aclaro que, una vez que algo primero ya no se dice por otra cosa, ya no se dice que es *de* tal cosa, hemos llegado a lo que sea la materia prima, "que no es ya una realidad particular determinada" (1049a 27). Finalmente, Aristóteles recuerda las dos maneras en que algo puede ser sujeto: como el compuesto actual de los accidentes o como la materia indeterminada de la forma.

-Unidad de materia y forma en los compuestos hilemórficos: hay que anticipar (vid. VII, 17 1041b 12-33) que la relación que guarda la materia con la forma en los compuestos hilemórficos no es la de una mera adición o yuxtaposición; por el contrario, ambas forman algo realmente uno. Así, la materia es parte constitutiva del compuesto, distinguiéndose esta materia de la "preexistente" (aquella de la que procede, el ser vivo de que se trate, por ejemplo).

En VIII, 6 Aristóteles proporciona una solución a la cuestión de la unidad sustancial, al tratar de la unidad de la definición:

> "(…) La causa de su error consiste en que buscan, a la vez, algo que una la potencia y el acto, y que marque la diferencia entre ellos. Pero, como se ha dicho, **materia última [próxima] y la forma [adecuada] son uno y lo mismo, aquello en potencia y esto en acto**, y, por consiguiente, buscar cuál es la causa de que algo sea uno es lo mismo que buscar la causa de algo que es uno (…) de modo que no hay otra causa, excepto la que hace moverse de la potencia al acto" (VIII, 6, 1045b, 16-23).

2.2. La esencia (*tò tí ên eînai*) y la definición (caps. 4-6 y 10-11 y 12).

Una vez descartada la materia como candidata a ser la οὐσία, por no cumplir el requisito básico de ser algo determinado, hay que analizar si lo pueden ser la esencia (posteriormente el estagirita analizará el universal y el género).

En cc. 4 y 5 Aristóteles estudia la entidad (οὐσία) entendida como esencia y de qué cosas hay esencia. Allí sostiene que la esencia y la definición (*horismós*) pertenecen propiamente a lo que es entidad (o sustancia), que es un tòde tí, por lo que sólo de manera derivada se puede decir de los accidentes (1030a 17-32) e igualmente de los compuestos.

En cc. 10-11 el estagirita se centra en la esencia y la definición específicamente para los compuestos hilemórficos, algo que no había hecho con detalle en los anteriores capítulos.

En 12 Aristóteles se concentra en la definición de las formas con el propósito de afianzar la tesis de que sólo hay definición propiamente del *eîdos*.

Veamos todo esto con algo más de detenimiento

En c. 4 del libro VII de la *Metafísica* dice Aristóteles que "la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice que es por sí misma"[57]: El enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él[58].

Interesa precisar que la esencia (*tò ti ên eînai*) y la forma específica (*eîdos*) son lo mismo aunque contempladas desde dos puntos de vista diferentes: cuando contemplo desde el *lógos* lo que algo es y lo defino, esa definición recoge la *esencia*, es decir, el aspecto "lógico" que de la cosa se muestra al entendimiento; ahora bien, eso mismo, en tanto que principio constitutivo de un individuo, de una οὐσία, es el *eîdos* o *forma específica* en cuanto que es principio y causa de la actividad o actividades propias de ese individuo, del conjunto de funciones que corresponden a una entidad (conviene recordar que para Aristóteles, si algo es οὐσία lo es por su forma específica). Esto se puede explicar también diciendo que la οὐσία es la forma específica "según la naturaleza", y que la esencia es la οὐσία "según el λόγος".

Por lo que respecta a la esencia, lo que se pregunta Aristóteles es si sólo la hay de lo que es en sí y por sí, es decir, de las entidades, o también del resto de los predicados (que expresan cualidad, cantidad, relación…), que por sí solos no son, porque sólo pueden darse en un sujeto. Aristóteles dice que "hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición"[59], puesto que la esencia es lo explicado en la definición. La pregunta es, entonces, ¿hay definición de las restantes categorías, que no son la entidad? La respuesta de Aristóteles va a ser que, igual que el "es" se da en la οὐσία de modo primario y en las restantes categorías *pròs hén*, el qué-es, la esencia, también se da de forma primaria y absoluta en la entidad y de modo secundario (por el ser que les viene por la οὐσία) en las demás categorías. Es decir:

> La definición, en sentido primario y absoluto, así como la esencia, es de las entidades; no obstante, también la hay, igualmente, de las demás categorías, si bien no en sentido primario[60].

Todo esto resulta problemático porque, por un lado, Aristóteles identifica οὐσία con forma específica, con esencia, pero por otro lado cuando se pregunta si lo que no es οὐσία (los predicados, los compuestos de entidad y accidente) tiene esencia (es decir, tiene οὐσία) su respuesta va a ser que sí (aunque de modo derivado).

En cc. 10-11, y en consonancia con lo ya dicho anteriormente, **el estagirita muestra que la definición corresponde únicamente a la forma del objeto que se define**, ya que la articulación de género y especie (necesaria en una

57 *Ib.* 1029b 13.
58 *Ib.* 1029b 20.
59 *Ib.* 1030a 6.
60 *Ib.* 1030b 5.

correcta definición) da cuenta únicamente de la unidad de los elementos que constituyen la forma, sin hacer referencia a las partes materiales de la cosa de que se trate. Por tanto, la unidad de la definición se funda en la unidad de lo definido y ésta le viene por la forma, que es la que hace que sea precisamente lo que es.[61] A lo que esto conduce, y es importante subrayarlo, es a la tesis de que lo que constituye la entidad o sustancia de un compuesto hilemórfico no es la materia ni el mismo compuesto, sino la forma específica.

2.3. El universal y el género: se ocupa Aristóteles en los capítulos XIII-XVI, afirmando que **ninguno de los dos es ni pueden ser sustancia**.

3. La entidad como causa formal

Finalmente, en el capítulo 17 del libro VII Aristóteles trata de la entidad como forma y desde el punto de vista de la causalidad: muestra que lo que algo es se debe a la forma específica. Es lo que, siendo acto, hace que lo que sea, o bien sea *puro acto* (dios, las sustancias inmateriales) o *esté en acto* (nosotros, por ejemplo, al igual que todos los demás seres corruptibles, pertenecientes al mundo sublunar**,** que tenemos mezcla de potencialidad, de materialidad). Ser puro acto y tener acto son dos formas de ser en sí y por sí.

> Tomando otro punto de partida, digamos otra vez qué es lo que debe denominarse entidad y cuáles son sus características. Pues seguramente a partir de estas consideraciones se arrojará luz también acerca de aquella entidad que se da separada de las entidades sensibles. Y puesto que la entidad es cierto principio y causa, ha de comenzarse por aquí[62].

Este párrafo muestra que la orientación de Aristóteles es teológica, no física, porque el fin de su investigación es Dios como entidad separada de las entidades sensibles y a la vez máxima entidad. De todos modos, ahora el estagirita va a desarrollar sus planteamientos en relación a las entidades compuestas y, por tanto, desde el hilemorfismo y la pregunta por las causas: así es cómo llegará a la forma específica, a la οὐσία propiamente dicha, como causa.

Pues bien, el porqué de que algo sea lo que es será la forma.

> El "por qué" se pregunta siempre de este modo: por qué una cosa se da en otra (…) Ciertamente, preguntar por qué una cosa es ella misma no es preguntar nada. (Efectivamente, el hecho y la existencia de la cosa han de estar claros…)[63].

Con ello Aristóteles deja claro que la existencia se da por supuesta, no plantea más cuestiones, está ahí (esto vendría a reforzar la tesis de que Aristóteles no toma en consideración de manera expresa la existencia, sino que, más bien su planteamiento puede ser considerado como formalista). La

---

61 Cf., Vigo, A, *Aristóteles. Una introducción, op.cit.,* p. 163

62 *Ib.* 1041a 5-10.

63 *Ib.* 1041a 10-15.

pregunta sólo puede ser: ¿por qué soy esto?, ¿cuál es la causa de que sea esto?, porque de lo que no hay dudas es de que soy algo. La pregunta es: ¿qué es lo que hace que yo sea tal compuesto hilemórfico?, ¿cuál es mi causa? No se trata de la pregunta por Dios como causa extrínseca del ser (que Aristóteles no se plantea**)**, sino de la causa intrínseca, de lo que en mí hace que yo sea lo que soy: la esencia (desde la perspectiva del λόγος) o la forma específica (desde la perspectiva de la naturaleza).

> Es, desde luego, evidente que se pregunta la causa y ésta, hablando lógicamente, es la esencia. En algunos casos es el *para qué* (…), pero en otros casos es *qué fue lo que inició el movimiento*. Desde luego, esto también es causa[64].

Y esa pregunta por la causa es la pregunta por lo que hace que la materia sea algo determinado, y la respuesta es la forma específica, que actúa para la materia como "orden" o "código". Algunas veces esa causa formal se identifica con la causa final (dice el para qué de algo) y otras con la eficiente (es lo que inició el movimiento) y/o con ambas a la vez. Y la forma es, por su parte, la entidad. Por lo tanto, hay en Aristóteles una identificación de la entidad con la forma específica y con la causa (inmanente)[65]. Así, si pregunto ¿por qué esto es un hombre?, estoy preguntando por la causa inmanente que hace que estos elementos estén organizados de manera que constituyan un hombre. La respuesta es la forma específica, que es la entidad, y es fin (τέλος) y principio de actividad.

4. El tratamiento de la οὐσία en el libro de las *Categorías*.

En los diversos textos de la *Metafísica* que hemos comentado, la entidad ha sido caracterizada como lo que es capaz de existencia separada, lo que es sujeto del cambio, sujeto lógico de la predicación y algo determinado. Además, Aristóteles pone el acento en las cosas que son, en la realidad, por tanto. En las *Categorías*, una de las obras más tempranas del estagirita, se plantea la cuestión de la οὐσία desde el punto de vista del lenguaje, como corresponde a una obra de lógica:

> Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual[66].

La entidad o primera categoría ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto porque ella es sujeto, tanto de predicación como de inhesión: en mi οὐσία están el resto de atributos, de accidentes, de ella brotan, sin ella no podrían ser. Es tanto sujeto lógico como ontológico. De no existir las entidades primarias, no podría existir nada de lo demás.

---

64 *Ib.* 1041a 28-30. En este párrafo alude a una identificación de la causa formal con la final y la eficiente.

65 En el caso de los seres vivos, la causa formal no es sólo origen, sino también causa final: la forma marca el τέλος, es la que hace que el ser vivo llegue a ser los que ha empezado a ser y no otra cosa.

66 *Categorías*, 5, 2a 11-13.

> Se llaman *entidades secundarias* las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie *hombre*, y el género de dichas especie es *animal*, así pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal[67].

Sólo los predicados esenciales, los que contienen la esencia de un individuo, la definición de lo que algo es, constituyen entidades secundarias. Por ejemplo, en "Sócrates es hombre", el predicado "hombre" es una entidad secundaria, no primaria, porque no es un "*esto determinado*", sino un concepto universal que designa un conjunto de individuos.

> Verosímilmente, después de las entidades primarias, sólo las especies y los géneros, de entre las demás cosas, se llaman entidades secundarias; pues sólo ellas entre los predicados muestran la entidad primaria[68].

Dentro de las entidades secundarias, "es más entidad la especie que el género; en efecto, se halla más próxima a la entidad primaria"[69]. Hay una ambivalencia en la sustancia segunda: aunque predica, es sustancia porque predica precisamente la esencia de la entidad primaria, la define; puede ser predicado, pero también sujeto del que se predican otras categorías: por ejemplo, puedo decir "Sócrates es hombre" y "hombre" es sustancia secundaria, pero también "El hombre es libre", donde "hombre" es el sujeto del que se predica "libre".

De las demás cosas, que no son ni sustancia en sentido primario ni secundario, dice Aristóteles que "o bien se dicen de las entidades primarias como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos"[70]. Se refiere a las restantes categorías que no son la entidad, que caen del lado de lo que se predica del sujeto determinado.

Aristóteles establece como rasgos propios de la entidad los siguientes:

1) El hecho de no estar en un sujeto. Ni somos, en tanto que individuos concretos, participaciones de la esencia "hombre", ni tampoco el concepto universal está en nosotros (aunque se pueda predicar de nosotros):

> Es común a toda entidad el hecho de no estar en un sujeto. Pues la entidad primera ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto. Y de las entidades secundarias es igualmente manifiesto que no están en sujeto alguno[71].

2) La entidad es un esto, un τόδε τι

> Toda entidad parece significar un *esto*. En el caso, pues, de las entidades primarias es indiscutible y verdadero que significan un esto: en efecto, lo

67 *Ib.* 5, 2a 13-19.
68 *Ib.* 5, 2b 30-32.
69 *Ib.* 5, 2b 9.
70 *Ib.* 2a 34-35.
71 *Ib.* 3a 8-10.

> designado es individual y numéricamente uno. En el caso de las entidades secundarias parece, debido a la forma de su denominación, que significan también, de manera semejante, un *esto* (…); sin embargo, no es del todo verdad, sino que significan más bien un *cual*[72].

Es decir, está claro que un rasgo de las entidades primarias es ser un esto determinado, un τόδε τι, porque designan un individuo concreto. Sin embargo, en el caso de las entidades secundarias, se refieren a muchos, no a uno (por ejemplo, "hombre"), y por eso significan más bien un cual, un ποιόν τι: pero no en el sentido categorial de cualidad (como "blanco"), sino en sentido esencial, entitativamente, ya que la especie y el género determinan lo cual por referencia a la entidad, significan una entidad tal o cual.

3) La entidad "no admite el más y el menos"[73]. No se trata de que una entidad no pueda ser más que otra, porque los motores inmóviles son más perfectos que los seres móviles, sino que aquello que cada entidad es no se dice que lo sea más o menos"[74] (por ejemplo, un hombre no puede ser más o menos hombre, ni con respecto a sí mismo ni en comparación con otros hombres).

4) La entidad es "capaz de admitir contrarios"[75], aunque sea numéricamente una e idéntica a sí misma (es decir, invariable en su esencia). Es importante señalar que esa capacidad de admitir contrarios se da siempre que no sea a la vez ni en el mismo sentido, para no violar el principio de no contradicción. La entidad, el sujeto determinado, soportan los contrarios (un individuo puede ser unas veces honesto y otras deshonesto), mientras que las cosas que no son entidad no (por ejemplo, un color no puede ser blanco y negro)

5. La potencia y el acto

"*De las cosas que existen, algunas existen en potencia, pero no existen, porque no existen en acto*"[76].

El problema que da origen al descubrimiento de este sentido de lo que es es el de la explicación del movimiento, y en general, del cambio, problema todavía pendiente de solución desde que la escuela eleática negó su posibilidad. Tras ellos se dieron varios intentos, dentro de los presocráticos, de índole generalmente mecanicista. Platón tampoco soluciona la cuestión, pues considera que lo auténticamente real es simple e inmóvil: el propio del mundo de las ideas. Aristóteles, con su genial observación de los sentidos del ser, va a resolverla acudiendo a la doctrina del acto y la potencia, que explica la flexibilidad de lo real: el movimiento, el orden universal, y la

72 *Ib.* 3b 10-15.
73 *Ib.* 3b 35.
74 *Ib.* 3b 37.
75 Ib. 4 a 10-12.
76 *Ib.* IX, 4, 1047a 35-1047b.

orientación de todo hacia el fin, que es siempre acto, pues el fin de cada cosa es su acto propio y completo.

Es necesario señalar que la teoría de la potencia y el acto vertebra el pensamiento aristotélico. Con ella se explica la estructura de la realidad y de la naturaleza, pero también el conocimiento sensible e intelectual como actualización de lo cognoscible y de las facultades. Se explica igualmmente la felicidad humana, que es entendida como *prâxis*: actividad perfecta que es acto. Y también, consiguientemente, la misma estructura y la dinámica personal del ser humano que encuentra en su naturaleza misma la potencialidad ordenada al acto, al fin, que es en cierta medida (combinando ambos factores) origen de su actividad y definitiva actualidad. Con ella se explica, consiguientemente, la perfección moral y el ejercicio de las virtudes. En síntesis: con esta doctrina de la potencia y el acto Aristóteles da cuenta metafísica de la realidad, explica el movimiento y la naturaleza entera en el sentido de cosmos, por último da cuenta del ser humano en todas sus dimensiones: la del conocimiento, la de su plenificación física y la del ejercicio de sus virtudes. Y ello porque, aunque todo está sujeto al cambio, el universo, en su totalidad, tiende hacia una perfección que todavía no posee en presente, pero a la que se encamina, desde sus mismas instancias ya reales.

5.1. Significado de acto y potencia y distinciones (δύναμις, ἐνέργεια y ἐντελέχεια; ποίησις y πρᾶξις)

En el libro IX de la *Metafísica* Aristóteles sigue tratando de la οὐσία; más aún, es dónde termina su tratamiento de la entidad, aunque en este caso a propósito de la distinción entre potencia y acto o, más bien desde la perspectiva potencia-acto (δύναμις–ἐνέργεια/ἐντελέχεια), que aparece inicialmente relacionada con el movimiento, aunque Aristóteles aclara que "la potencia y el acto van más allá de sus significados vinculados exclusivamente con el movimiento"[77], como va a quedar de manifiesto al hablar del acto.

> Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia[78].

Por lo que respecta a la potencia (δύναμις) hay que decir muy brevemente que cae del lado de lo posible o capaz; es decir, de la posibilidad no sólo lógica, sino también ontológica, en el sentido de algo no realizado que es sin embargo capaz de ser actualizado. El acto no es esta posibilidad sino, más bien, la realización plena. Ahora bien, las cosas pueden estar en acto de distintos modos:

---

77 *Metafísica*, IX 1, 1046 a 1.
78 *Ib.* IX 6, 1048 a 30.

> Unas son acto como el movimiento en relación con la potencia, otras cosas lo son, a su vez, como la entidad en relación con cierto tipo de materia[79].

Por un lado, Aristóteles afirma que el movimiento es acto. No se trata como se suele enseñar habitualmente de que el movimiento sea sin más el paso de la potencia al acto, sino que es la actualidad de lo potencial en cuanto que está siendo potencial (ver más adelante). Por otro lado, recuerda Aristóteles que también es acto la forma específica (la entidad) respecto de la materia.

La identificación del acto con el movimiento no deja lugar a dudas en este otro texto:

> La palabra "acto", vinculada a la realización plena, se ha extendido también a otras cosas, fundamentalmente a partir de los movimientos. En efecto, parece que el acto es, fundamentalmente, el movimiento[80].

Ahora bien, aunque acto (ἐνέργεια) se vincule así primordialmente al movimiento, Aristóteles pasa a establecer una distinción que va a conducir a un uso más restringido de "acto", al uso más marcadamente metafísico del mismo. Lo hace en el capítulo 6.

- Por un lado, están las "acciones" que tienen término (πέρας), y en las que el movimiento cesa una vez alcanzado ese fin (por ejemplo, la acción de adelgazar). Incluye, en sentido amplio, también la ποίησις. Como estas "acciones" no tienen su fin en sí mismas, sino fuera, no se les puede denominar propiamente acciones (o, al menos, no son acciones perfectas), y para ellas Aristóteles propone hablar de "movimientos" (κίνησις). El movimiento es, pues, ἐνέργεια ἀ-τελής (sin fin en sí mismas).

- Por otro lado, están las acciones perfectas (πρᾶξις ἀκινησίας), aquellas que tienen el fin en sí mismas, en las que se dan a la vez el fin y la acción. En estas la plenitud no consiste en alcanzar un fin, como en el caso de la κίνησις, sino que hay plenitud sólo en la acción. Como ejemplos, dice Aristóteles que "uno sigue viviendo bien cuando ya se ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz"[81]. Es para estas acciones perfectas para las que Aristóteles propone reservar el uso de la palabra "acto" (ἐνέργεια).

En resumen, aunque el mismo Aristóteles afirma (como hemos visto más arriba) que "acto" se vincula a movimiento, en sentido propio, y tras establecer la distinción entre "movimiento" y "acciones", debe denominarse "acto" (ἐνέργεια) a las "acciones" en sentido estricto.

5.2.El movimiento (κίνησις)

En el libro III de la *Física* Aristóteles trata también del movimiento, la potencia y el acto:

---

79 *Ib.* IX 6, 1048b 8-10.

80 *Ib.* IX 3, 1047a 30-32.

81 *Ib.* IX 6, 1048b 25.

> Comencemos, pues, como hemos dicho, por el movimiento. Las cosas-algunas sólo en acto, otras en potencia y en acto, son un "esto" o una cantidad o una cualidad, y de la misma manera en las otras categorías de lo que es. En cuanto a las que son relativas a algo, se dicen según el exceso o el defecto, o según la actividad o la pasividad o, en general, según su capacidad de mover o ser movida; porque lo que puede mover es tal con respecto a lo que puede ser movido, y lo que puede ser movido es tal respecto a lo que puede mover[82].

No hay movimiento fuera de las cosas, pues lo que cambia siempre lo hace o sustancialmente o cuantitativamente, cualitativamente o localmente. No se da el movimiento en abstracto, es siempre movimiento de algo. Este movimiento se define en distintos momentos del texto como *actualidad de lo potencial en tanto que potencial*:

> Y puesto que distinguimos en cada género lo actual y lo potencial, el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal[83].

El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movible[84].

Es evidente que el movimiento es la actualidad de lo potencial en tanto que potencial[85].

Ahora bien, esta identificación del movimiento con la actualidad puede parecer contradictoria: ¿cómo hablar de actualidad de lo que se está moviendo si el movimiento es cambio, si hay un paso de la potencia al acto? Aristóteles lo aclara así:

> Que esto es el movimiento se aclara con lo que sigue. Cuando lo construible, en tanto que decimos que es tal, está en actualidad, entonces está siendo construido: tal es el proceso de construcción[86].

La κίνησις es, pues, una cierta actualidad, aunque no tenga la perfección de la insistencia en la acción sin buscar un fin (característica de la πρᾶξις perfecta). Se trata de una actualidad activa, dinámica, vinculada al proceso de actualización, de estar cambiando algo (por ejemplo, construyéndose). Es el tipo de actualidad propia de lo potencial, pero sólo en tanto que sigue siendo potencial, porque una vez que deja de serlo y es acto, el movimiento (κίνησις) cesa. Hay que distinguir, pues entre:

- κίνησις: acto de lo potencial en tanto que potencial.

- Acto propiamente dicho: el acto de lo actual que ya no es movimiento, sino ἐνέργεια, ἐντελέχεια o πρᾶξις.

---

82 *Física*, III, 200b 25-32.

83 *Ib.* 201a 10.

84 *Ib.* 201 a 28.

85 *Ib.* 201b 5.

86 *Ib.* 201 a 16

Es muy importante entender bien la noción de movimiento (κίνησις) como actualidad porque ello condicionó toda la ontología aristotélica (es, para Heidegger, la experiencia originaria en el pensamiento de Aristóteles). La actualidad del movimiento consiste en el proceso de actualización. En el ejemplo de la estatua de bronce que utiliza Aristóteles:

> El bronce es estatua en potencia, pero el movimiento no es la actualidad del bronce, en tanto que bronce, pues no es lo mismo ser bronce que ser algo en potencia[87].

Es decir, la actualidad del movimiento, en este ejemplo, no es la del bronce en tanto que bronce (bronce en acto), sino la del proceso de transformación, de cambio, el acto del bronce que está en potencia de ser estatua en tanto que es esta potencia. Movimiento es esa estatua en tanto que está siendo esculpida (o, en otro ejemplo que utiliza Aristóteles, la casa en tanto que está siendo construida).

5.3. La οὐσία como ἐνέργεια y ἐντελέχεια

Poco más arribase ha recordado como en el libro IX de la *Metafísica* Aristóteles afirma que "la palabra "acto", vinculada a la realización plena, se ha extendido también a otras cosas, fundamentalmente a partir de los movimientos"[88].

Efectivamente, en su uso más habitual, acto (ἐνέργεια) aparece vinculado al movimiento, porque significa actividad, actualización. Pero Aristóteles también lo aplica para referirse a la forma específica, entendida como "acto" respecto a la materia:

> La materia es en potencia en cuanto que puede alcanzar la forma específica, y una vez que está en acto, está ya en la forma específica[89].

La forma es, pues, acto, actualización (ἐνέργεια), y esta tiende a su plenitud, perfección, a la plena realización (ἐντελέχεια). Si recordamos la distinción establecida entre κίνησις y acto, en el caso de la forma la actualización no tiene un fin distinto a ella misma, sino que ella misma se identifica con la causa final. Éste es el sentido de la teleología inmanente en el ámbito de los seres naturales: la forma específica aparece como fin (τέλος), y tiende a su propia realización, su plena actualización (ἐντελέχεια)[90].

6. De la exposición llevada a cabo por Aristóteles en los tres libros dedicados a la sustancia (VII-IX) **podemos concluir** que, efectivamente, el sentido con relación al cuál se dicen todos los demás es la *ousía*, que está de algún modo implicada en todos ellos, y que *ousía* es principalmente el *eîdos*, la forma

87 *Ib.* 201a 30-33.

88 *Metafísica*, IX 3, 1047a 30-33.

89 *Ib.* IX, 1050a 15.

90 Cf., CALVO MARTÍNEZ, T., "Introducción" a la *Metafísica*, *op. cit*., pp. 28-29.

específica. Es esta la que constituye y dota de actualidad a los seres naturales sensibles, a los compuestos hilemórficos, que son, como se ha visto, por la forma. Así pues, de entre los requisitos necesarios para que algo pueda ser sustancia, destaca especialmente el de ser o estar en acto.

VI. La *filosofía primera* como *teología*: acerca de la entidad primera

Con independencia del orden en que fueron escritos los libros que componen la *Metafísica* y una vez que la interpretación acerca del libro XII propuesta por Jaeger ya ha sido revisada, no hay duda de que Aristóteles está persuadido de la existencia y necesidad de una entidad primera que explique el movimiento del universo. Como ya he anticipado, a mi juicio, se trata de una convicción que al Estagirita le resulta *natural*, pues sólo desde ella puede explicar el cosmos y su movimiento circular. Hoy en día los supuestos físicos y astronómicos en los que se basaba se han demostrado falsos: el universo ha tenido un comienzo en el tiempo; su movimiento no es circular y es la Tierra la que gira alrededor del Sol; no al contrario. Ello hace pensar que, puesto que sus hipótesis fueron falsas también puede serlo su conclusión.

Pero aquí no se trata tanto de mostrar la existencia o la no existencia de esa νόησις νοήσεως νόησις a la que el mismo Aristóteles llama Dios. Se trata, más bien, de asistir al nacimiento de la idea de Dios, como último principio del cosmos, como su causa y su fin.

Ya se ha mencionado cuál es el camino lógico que sigue Aristóteles: *lo que es* es principalmente la οὐσία; hay diferentes tipos de sustancias; tiene que haber una (o varias) inmaterial, en acto y primera. Desde entonces, a la filosofía le ha resultado difícil explicar el ser, *lo que es*, sin acudir a Dios como a su origen.

Desde luego, el Dios de Aristóteles no es religioso; no es el Dios de ninguna confesión ni es elemento integrante de la vida humana. Es más, quizá no sea desafortunado afirmar que, sobre todo en la *Física*, se trata de un primer motor que es, él mismo, físico. Por lo que respecta a la *Metafísica,* el enfoque es distinto y también lo son las conclusiones: no cabe decir de la νόησις νοήσεως νόησις que pertenezca al mundo físico. Pero, en cualquier caso, se trata de un principio metafísico. Asunto diferente es que las religiones monoteístas hayan encontrado en la caracterización aristotélica elementos útiles para categorizar y decir *racionalmente* al Dios de la fe. Es importante, no obstante, diferenciar bien los ámbitos: del mismo modo que *el Absoluto* no es acreedor de fe, el Dios vivo no se puede circunscribir a los límites de la filosofía.

De cualquier modo, ahora no es momento para detenernos en estas cuestiones. Lo que importa es lo que ya se ha señalado: que, en opinión de

Aristóteles, la ontología es teología porque *la ciencia de lo que es* ha de contemplar, por fuerza, a *lo que es primero*. Ya se han mencionado los problemas que esto comporta, desde el punto de vista de la ciencia y de la lógica planteado por el propio Estagirita.

Pues bien, en el libro XII de la *Metafísica* Aristóteles hace varias cosas: demuestra la existencia de primer principio que es motor inmóvil del universo, describe cómo es y cuál es su esencia e intenta determinar el número de sustancias que intervienen en el movimiento del cosmos como causas del mismo. En las líneas siguientes se exponen todas estas cuestiones, aunque por la misma dinámica del planteamiento aristotélico no se pueden deslindar completamente. En cualquier caso, se irá intentando destacar qué es lo que hace el Estagirita en cada momento y a qué conclusiones llega.

1. Tiene que haber algo que mueva sin moverse

En el capítulo uno del libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles insiste, una vez más, en que "nuestra especulación versa sobre la sustancia pues buscamos los principios y causas de la sustancia"[91] y porque, además, es lo primero. También precisa que hay tres clases de sustancias: Por una parte la sensible, que puede a su vez ser eterna o corruptible, siendo móviles ambas y perteneciendo su estudio a la física. Por otra parte, Aristóteles distingue las sustancias inmóviles, de las que algunos dicen que son separables y cuyo estudio corresponde a la *filosofía primera*.

En el capítulo dos el Estagirita se refiere a las sustancias sensibles y sujetas a movimiento y, ya en el tres, afirma que tiene que haber algo que no cambie, puesto que de lo contrario se daría un regreso *ad infinitum*[92]. Después en el capítulo seis explica que tiene que haber una sustancia eterna[93]. La argumentación se desarrolla del modo siguiente. Las sustancias son los entes primeros y si todas fuesen corruptibles todos los entes lo serían, pero es imposible que el movimiento o el tiempo se generen o se corrompan. Por tanto, "es preciso que haya un principio tal que su sustancia sea acto"[94].

Ese primer principio debe cumplir tres requisitos: que tenga poder para introducir cambios; que esté en acto, pues si es potencia puede dejar de existir y además no causaría un movimiento eterno; y, en tercer lugar, que sea inmaterial. Por otra parte, ha de ser anterior el acto, pues de lo contrario no existiría el movimiento: como es sabido, el acto ha de ser anterior a la potencia[95].

---

91 Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit*., 1069a 17-18.

92 Cf. *Ib.* 1069b 7-34.

93 Cf. *Ib.* 1071b 3-1072a 18.

94 *Ib.* 20.

95 Cf. *Ib.* 1071b 20 - 1072a 18.

Ya en el capítulo siete del libro XII de la *Metafísica*, recuerda que hay algo que mueve y aclara que, puesto que lo que mueve a la vez que se mueve es intermedio, tiene que haber algo que mueva sin moverse, que sea eterno, sustancia y acto[96]. Así es como se comportan lo deseable y lo inteligible: mueven sin ser movidos. Pues bien, concluye Aristóteles, el universo y la naturaleza entera penden de un principio tal que su existencia es "como la mejor para nosotros durante corto tiempo (...), puesto que su acto es también placer"[97].

2. La entidad primera como autointelección

Aristóteles dice de la sustancia primera que es intelección y que ésta, que es por sí, tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que lo es en más alto grado, lo que es en más alto grado. Además su existencia consiste en entender permanentemente en acto; su actividad es lo más agradable y lo más noble: la contemplación. Por ella, se capta a sí mismo inmediatamente, pues "el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible"[98]. Por último, es vivo pues:

> El acto del entendimiento es vida y él es acto. Y el acto por sí es vida nobilísima y eterna (...). En definitiva, Dios es un viviente eterno y nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto[99].

Además, en el capítulo noveno[100] Aristóteles muestra que el acto de la entidad primera es *autointelección*. De ese entendimiento dice que ha de pensar "lo más divino y excelente, y que no cambia; pues el cambio sería a peor, y constituiría ya un movimiento"[101]. Además, añade que "se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso y su pensamiento es pensamiento del pensamiento [νόησις νοήσεως νόησις]"[102]. En efecto, puesto que en las cosas inmateriales es lo mismo lo pensado y el pensamiento, el pensamiento se identificará con lo pensado. Así es como el Estagirita soluciona la cuestión acerca de lo que tiene mayor dignidad, si el ser de la intelección o el ser de lo entendido: afirmando que ambos se identifican.

Después de haber mostrado cómo está el Bien en la naturaleza del universo —a la vez como algo separado y como orden—, Aristóteles vuelve de nuevo a la cuestión acerca de las sustancias inmóviles y de si Dios es sustancia y si hay un motor inmóvil o muchos. Asunto que se aborda a continuación.

3. El número de las entidades inmóviles y eternas

96 Cf. *Ib.* 1072a 24-26.
97 *Ib.* 1072b 15-17.
98 *Ib.* 20-21.
99 *Ib.* 27-30.
100 Cf. *Ib.* 1074b 15-1075a 10.
101 *Ib.* 1074b 25-27.
102 *Ib.* 34.

También a lo largo del capítulo seis el estagirita había dicho que la realidad natural y física es siempre la misma, y que el caos y la noche no duraron tiempo infinito, puesto que son potencia. En consecuencia, se debería admitir una realidad que siempre actúa del mismo modo y que siempre está en acto. Tal realidad está dada en la esfera de las estrellas fijas que rota con movimiento uniforme, actuando así siempre del mismo modo sobre el universo[103].

Ahora bien, la generación y la corrupción —al tratarse de dos procesos opuestos— no se pueden explicar partiendo únicamente del principio precedente. Así, se hace necesario admitir otro principio que actúe de modo siempre diverso: el Sol que gira acercándose y alejándose de la Tierra, causando así cíclicamente la generación y la corrupción. A su vez, aquello en virtud de lo cual realiza el Sol su movimiento giratorio es el mismo cielo de las estrellas fijas. Este último cielo es causa de la permanencia y constancia de las cosas; por su parte, el movimiento del Sol según el circulo oblicuo origina la diversidad: la generación y la corrupción. Ambos juntos (el cielo y el Sol) son causa de la constante diversidad y movilidad de las cosas[104].

Por otra parte, ya se ha visto que tiene que haber algo que sin moverse mueva, de modo que el primer móvil no puede ser el principio supremo. Pero nada hace pensar que lo primero sea único y simple, ante todo teniendo en cuenta lo que dice el mismo Aristóteles: que *uno* y *simple* no es lo mismo, pues *uno* indica medida y *simple*, que la cosa misma es de cierto modo[105]. Parece pues que esto apunta hacia la multiplicidad de primeros que él mismo sostiene en el capítulo ocho, cuando indica que es posible que exista un número plural de entidades simples. Además, el que Aristóteles diga que "la causa final es una de las cosas inmóviles"[106] parece indicar que considera la existencia de varios primeros, que mueven siendo inmóviles y en acto[107].

De lo que no parece haber duda es de que Aristóteles considera que tal principio, o principios, es sustancia y acto, puesto que, como ya se ha visto, cuando explica cómo es su vida dice que es necesario, bien y principio[108]; además, después de caracterizarlo concluye: "Así pues, que hay una sustancia eterna, inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho"[109].

---

103 Cf. *Ib.* 5-10.
104 Cf. *Ib.* 12-18.
105 Cf. *Ib.* 1072a 32-34.
106 *Ib.* 1072b 1-2.
107 Cf. *Ib.* 1072a 30-35.
108 Cf. *Ib.* 1072b 9-11.
109 *Ib.* 1073a 4-5.

Ya en el capítulo octavo el mismo Aristóteles precisa que "conviene no pasar por alto la cuestión de si hay que poner solamente una entidad de este tipo, o más de una y cuántas"[110]. Para responder a esa cuestión Aristóteles se basa en el movimiento del universo: cada traslación de los planetas ha de ser producida por una sustancia inmóvil en sí y eterna. Puesto que todo lo que se mueve es movido necesariamente por otro; el primer motor ha de ser necesariamente inmóvil en sí; y el movimiento eterno tiene que ser producido por algo que sea eterno. Además, como el movimiento único ha de ser producido por algo que sea uno, tiene que haber una primera sustancia con las características anteriores. Así, ha de haber tantas sustancias eternas por naturaleza e inmóviles en sí cuantas esferas (sustancias sensibles, inmóviles, incorruptibles) sean necesarias para explicar el movimiento de los astros[111].

Justo después de decir cómo es tal principio, Aristóteles intenta determinar si es una o varias. Y dice: "está claro, por consiguiente, que tiene que haber otras tantas sustancias eternas por naturaleza e inmóviles en sí"[112]. Es más, establece el número de las esferas en cuarenta y siete[113]. Pero también es cierto que a continuación afirma que hay un solo cielo: "Que no hay más que un cielo es manifiesto"[114]. Y parece que lo dice, precisamente para defender que no hay más que un solo principio. Al hacerlo, establece entre ese único cielo y este principio una relación semejante a la de materia y forma o especie (εἶδος). Y dice que las cosas que son muchas en número tienen materia, mientras que la entidad primera no puede tenerla puesto que es ἐντελέχεια[115]. Sin embargo, esta argumentación no parece concluyente porque la relación no puede ser como la de la materia y la forma. De forma llamativa, Aristóteles vuelve a hablar de ἐντελέχεια, en lugar de ἐνέργεια, como había hecho hasta ahora para referirse a la entidad primera, acentuando ahora así su carácter de forma y sustancia[116].

4. Ya en el capítulo nueve, Aristóteles llama Dios al principio: "Dios es un viviente eterno y nobilísimo de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna. Pues Dios es esto"[117]. Todo parece indicar que, aquí al menos, el estagirita está pensando en un Dios único. Por otra parte, al final del capítulo décimo dice que "los entes no quieren ser mal gobernados. No

110 *Ib.* 1073a 14-15.

111 Cf. *Ib.* 1073a 14 - 1074b 14.

112 *Ib.* 36-39.

113 Cf. *Ib.* 1074a 10-15.

114 *Ib.* 31.

115 Cf. *Ib.* 30-37.

116 Además, después de lo dicho por Aristóteles en los capítulos 6 y 8, aunque se puede hablar de jerarquía y orden entre las sustancias inmóviles, lo establecido por él no es tan neto como para poder hablar de Dios en el sentido estricto que nosotros le damos.

117 *Ib.* 28-30.

es cosa buena el mando de muchos: uno sólo debe ejercer el mando"[118]. Aquí parece que vuelve a estar claro que Aristóteles piensa en un principio único que atrae conservando el orden en el universo, como causa final. No obstante, hay que tomar en consideración el contexto en el que se mueve esta argumentación. Entonces se advierte que lo que Aristóteles está rechazando son las teorías que ponen el principio en los contrarios, en las formas o en el número y que habría que admitir que la conclusión con la que se cierra el libro XII no es incompatible con el politeísmo que aparece en otros pasajes de este mismo libro[119].

En cualquier caso, el objeto de estas reflexiones no es el de dar una respuesta definitiva que zanje esta vieja discusión. Interpretando a Aristóteles, Tomás de Aquino tuvo poderosos argumentos teológicos y también filosóficos para defender la unicidad del Primero, de modo que el monoteísmo se instaló en la comprensión escolástica del estagirita sin dificultades.

5. Lo que se ha pretendido es mostrar cómo aparece la idea de un primero, sin el cual no se puede explicar el movimiento del universo, al que Aristóteles también llama Dios y que constituye el objeto de la teología, como ciencia de la primera sustancia. Desde entonces, la πρώτη οὐσία ha estado presente constantemente en la metafísica occidental, de muy diversos modos, y, al menos hasta el siglo XIX, ésta no se puede explicar sin tomarlo en consideración.

118 *Ib.* 1076a 3-4.

119 Cf. Oñate Zubía, T., *Para leer la metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, (Análisis crítico-hermenéutico de los 14 *lógoi* de Filosofía primera), Dykinson, Madrid, 2001.

B. ANÁLISIS DE TEXTOS

I. LOS SENTIDOS DE LO QUE ES

1. Planteamientos

Metafísica IV, 2, 1003a 32ss. Relación a una única naturaleza

1. Lo que es se dice en varios sentidos, pero en orden a algo uno y a una cierta naturaleza única y no equívocamente[120]. Por eso también decimos que el *no-ente es no-ente*. El no-ente no sería así lo absolutamente *otro* que el ente, sino no-ente del ente. De este ente recibirá lo otro su identidad, *siendo* –por su relación a lo uno y a esa cierta naturaleza única que es principio (ἀρχή)– también algo que es.

2. Pertenece a una sola ciencia contemplar las cosas que son en tanto que cosas que son. Pero la ciencia trata propiamente de lo primero y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Pues bien, para Aristóteles el sentido primordial es la sustancia[121].

Metafísica V, 7, 1017a 7ss. Primera enumeración completa de los sentidos de lo que es

1. "'lo que es' se dice tal ya accidentalmente ya por sí mismo". Primeramente Aristóteles se refiere al ente accidental, en el sentido de κατὰ συμβεβηκός, de *per accidens*, en tres formas diversas que se expresan con los siguientes ejemplos: "blanco-músico", "lo no- blanco" y "músico-hombre".

2. A continuación comenta Aristóteles el *ens per se*, *lo que es por sí,* que incluye a todas las cosas significadas por las figuras de la predicación, pues cuantos son los modos en que se dice tantos son lo significados del ser. "'Ser' significa lo mismo que cada uno de ellos los predicados]"[122], pues en nada se diferencian, 'un hombre es convaleciente', de 'un hombre convalece', y 'un hombre es caminante o 'cortante' de 'un hombre camina o corta'. Es decir, la predicación, la atribución, muestra lo que algo es y el modo y el sentido en que es. Por lo tanto y según esto, la sustancia estaría en sus correspondientes accidentes. Así se entiende, además, que las categorías constituyan los diez géneros supremos del ser, no siendo esos accidentes lo absolutamente otro, lo extraño, lo "extranjero" respecto del ente, es decir lo siempre es fuera y distinto del ente. Los atributos, o predicados, no son

120 Cf. *Metafísica* IV, 1, 1003a, 33-34, Cf. también *Ib*, 1003b 5-6.

121 Cf. *Ib.* IV, 2, 1003b,15. También 1004a 33-35 y 1005a 13-15.

122 *Ib.* 27.

absolutamente el *no* de aquello a lo que se han de referir. Entre otras cosas, precisamente por su referencia a ello. *Lo otro* es *lo otro* de lo mismo.

Lo que es idéntico a sí mismo no precisa teóricamente de lo diverso. Pero, por sí mismo no da razón de la multiplicidad (por ejemplo, los juicios analíticos *a priori*, basados en el principio de identidad). Sin embargo, lo que si puede dar razón de la multiplicidad es el Principio de no contradicción, pues la contradicción integra la inidentidad y la alteridad en el seno mismo de lo que es, afirmando que lo ente en cuanto ente lo es de muchas maneras. Por lo tanto la afirmación de la multiplicidad y del Principio de no contradicción se exigen mutuamente. De ahí el libro IV, en el que es central ese *"en orden a un solo principio"* del que habla Aristóteles. Y ese principio, esa ἀρχή, es la οὐσία, y el Principio de no contradicción es el modo como la inteligencia unifica lo plural. Según la afirmación aristotélica, en nada se diferencia 'un hombre es convaleciente' de 'un hombre convalece'.

Frente a Platón, el ser no es genérico. Tampoco respecto de las categorías. No hay un *uno* esencial, idéntico a sí mismo, sino diez géneros supremos, y en todos ellos se dará como ἀρχή lo Uno, la sustancia. Lo que es en sentido principal no será exclusivamente la sustancia. El ser no sería el fundamento dado *a priori*, no sería lo idéntico a sí mismo, de tal modo que impidiese la multiplicidad de sentidos: el ser es en los distintos modos en que se predica.

3. "Además ser y es significan que algo es verdadero, y no ser que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación"[123] (se explicará más adelante).

4. El último sentido de lo que es significa unas veces lo dicho en potencia y otras en ἐντελέχεια de estos tipos de ser y ente mencionados[124]. En este texto Aristóteles refiere netamente el acto y la potencia al sentido primero, que es la sustancia y los accidentes.

Metafísica VI, 2, 1026a 32-35 y 1026b 1-2. Enumeración de los sentidos

Simple enumeración exhaustiva de los demás sentidos del ser, para introducir el estudio del *ens per accidens* y del *ens ut verum.*

123 Cf. *Ib.* V, 1007a 31-33.
124 Cf. *Ib.* 1017a 35-1017b 1-2.

Metafísica VII, 1, 1028a 10ss - 1028b 1-7. Sentidos de lo que es y categorías

Aristóteles refiere la pluralidad de los sentidos del ser exclusivamente a las categorías, y en este contexto es en el que afirma que "si 'lo que es' se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de [todos] ellos, es el qué-es referido a la entidad"[125].

Metafísica XI, 3, 1060b 3 - 1061b 33. Multiplicidad y unidad. Sólo hay una ciencia para el estudio de lo que es

Aristóteles vuelve a sostener que la filosofía primera es la ciencia que estudia el ente en cuanto ente. Ente se dice en varios sentidos y no homónimamente sino según algo común, al igual que medicinal y sano. Por lo tanto los diversos sentidos se dicen siempre en orden a algo idéntico. Y La reducción de todo ente tiene por meta algo único y común, por eso todas las diferencias y contrariedades se reducirán a las primeras[126]. Tanto si las primeras diferencias del ente son la pluralidad y la unidad, como si son la semejanza y la desemejanza y cualesquiera otras. Pero lo mismo da que la "reducción" del ente tenga como meta el ente o lo uno, pues si no son una misma cosa al menos se convierten, pues el uno es también de algún modo ente y el ente Uno[127]. El estudio de los contrarios pertenece a la misma ciencia[128], puesto que cada uno de ellos implica la privación del otro, y así en este sentido lo conlleva y supone.

2. EL ser como lo verdadero y el no ser como lo falso

Metafísica V, 7, 1017a 31-33. Los juicios, verdad y falsedad

El *ser veritativo* significa la verdad o la falsedad de los juicios. Ser y no ser significan la verdad y la falsedad respectiva, tanto en la afirmación como en la negación. Al juzgar, la inteligencia afirma o bien que "esto es así en la cosa" o bien que "no es así". Lo que no es distinto de componer y dividir.

Cuando el entendimiento une dos conceptos, afirma mediante el verbo "es", que lo significado por el predicado pertenece a lo significado por el sujeto en la realidad. Cuando los separa mediante le verbo infinito "no-es", significa que el predicado no pertenece al sujeto en la realidad.

---

125 *Ib.* 14-15.
126 Cf. *Ib.* 11.
127 Cf. *Ib.* 19-20.
128 Cf. *Ib.* 20.

Metafísica IX, 10, 1051a-1052a 11. La verdad de las cosas

1. La composición y la división: ser y no ser

Aristóteles califica al *ens ut verum* como el sentido más propio del ser[129] y afirma: "(…) lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental, lo cual tiene lugar en las cosas según estén unidas o separadas"[130]. Así pues, verdadero es idéntico a estar junto (lo que tiene que estar junto), y falso es idéntico a estar separado (que tendría que estar separado en las cosas). "'Ser' consiste en darse unido y en ser uno, mientras que 'no ser' consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad"[131].

Y, continúa, nosotros nos ajustamos a la verdad en la medida en que decimos que las cosas son como son[132].Verdad es decir que está junto lo que está junto, y que está separado lo que está separado. Por tanto, el ser veritativo tiene que ver con la composición y la división, que es lo mismo que Aristóteles sostiene en el libro V[133]. Siempre, decir que *algo es* significa que es verdadero, y decir que *algo no-es* significa que es falso. Podemos decir esto tanto en la afirmación como en la negación. Por eso, "ser" significa que la proposición es verdadera, y no-ser, que es falsa:

'Sócrates es blanco' significa que es verdadero, en tanto que 'Sócrates no es blanco', significa que es falso. 'Sócrates es no-blanco' significa que es verdad. 'Sócrates no es no-blanco' significa que es falso. Y que la diagonal no es conmensurable significa que esto: 'diagonal-conmensurable' es falso. Esto es, que está separado en la realidad, que no está junto. Lo falso es lo separado. Por eso, lo verdadero está junto. Esto es: presente actualmente.

Y la cópula, el conectivo 'ser' o 'no ser' une o separa de acuerdo con la concepción articulada que tiene Aristóteles de la realidad. El 'no es' es afirmación de separación, negación, división. Esto es lo propio del 'no ser'. Lo que se hace es negar la unión, y por tanto, el ser. Es conveniente recordar lo que dice Aristóteles en *Metafísica* IX: el ser consiste en darse unido y ser uno, el no ser consiste en no darse unido y en ser varias cosas[134]. *No es* 'diagonal-conmensurable'. Así, lo falso es propiamente no ser. De este modo, al decir que "la diagonal es no conmensurable", estaríamos significando que esto es verdadero, y esto es lo "presente", lo actual. Pero si, por ejemplo dijéramos que la diagonal es conmensurable, entonces,

129 Cf. *Ib.* 1051b 1-2.
130 *Ib.* 1051a 36 - b 2.
131 *Ib.* 11-12.
132 Cf. *Ib.* 7-9.
133 Cf. *Ib.* 7, 1017a 30-35.
134 Cf. *Ib.* IX, 10, 1051b 11-13.

estaríamos afirmando que esto es lo verdadero, y nos encontraríamos, por tanto, frente a una proposición falsa, algo que es distinto al 'no ser' como lo falso: al 'no ser' como lo separado. Porque está separado en la realidad, ya que no se da junto: 'diagonal-conmensurable'. Esto no es.

Lo específico del *ser como lo verdadero* y del *no-ser como lo falso* es significar la verdad de los juicios, pues tanto uno como otro se ordenan a ella. El 'no ser' de la proposición significa mediatamente la verdad de la proposición, porque significa que el que 'la diagonal es conmensurable' es falso, es decir, que el ser que se afirmaría en ese caso no se adecuaría a la realidad, que ese ser no significaría la verdad de la proposición, que es lo propio del ser veritativo. Por tanto, el ser veritativo viene expresado tanto por el *ser como lo verdadero* cuanto por el *no-ser como lo falso*, porque ambos se refieren a lo real-actual, y muestran lo junto como junto y lo separado como separado.

En el caso del *no-ser como lo falso* seguimos pudiendo conocer la verdad. Así, Aristóteles introduce también el *no-ser* como elemento esencial de nuestro conocimiento de la realidad. Sin 'no ser', no se podría conocer lo real. Según Parménides la vía del no ser es intransitable y por tanto, lo que es, es y lo que no es, no es. Esto conduce al monismo, haciendo imposible toda articulación. Sin embargo, según Aristóteles decir que 'la diagonal no es conmensurable' hace una proposición verdadera y es además una verdadera proposición (aunque, por ejemplo, que 'el hombre no es racional', es una proposición falsa, aunque, formalmente al menos, sea una verdadera proposición). Es decir, ya no se puede continuar sosteniendo –al menos en términos absolutos– que la vía del no ser es intransitable.

2. Verdad lógica-verdad ontológica

"Dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas"[135]. Por tanto, las cosas, o mejor, su ser es causa de la verdad del entendimiento [136]. Implícitamente, Aristóteles está ya estableciendo la relación entre lo que más tarde distinguirán los medievales como verdad lógica y ontológica. El ser de las categorías es causa de la verdad. Este nuevo sentido del ser significa la verdad de la proposición, del juicio *apofántico*.

La cópula verbal no significa la existencia de las cosas enunciadas, sino la falsedad o la verdad de la enunciación. Por tanto, el ser veritativo significa la verdad y no las cosas mismas, y puesto que las proposiciones sólo existen

135 Cf. *Ib.* 2-5.
136 Cf. *Ib.* 11-13.

en el entendimiento, el ser veritativo no se puede reducir al ser de las categorías, ni es un duplicado intelectual de lo que existe en la realidad. Es más, la composición del entendimiento es diferente de la real, pues el entendimiento, une o separa conceptos. Por tanto, no se puede intentar reducir el ser veritativo al ser real; ambos continúan siendo dos sentidos distintos del ser y el *no-ser* de las proposiciones no es el de las cosas, siendo precisamente esto lo que hace posible ese relativo transitar por la vía del no ser.

3. Lo simple

Consecuentemente, después de haber estudiado la composición y la división, Aristóteles ha de preguntarse qué es lo que ocurre en cuanto a las cosas no compuestas, qué es para ellas el ser o el no-ser; lo verdadero y lo falso[137]. No se trata, lógicamente, de algo compuesto. Por tanto, no se puede decir que *es* cuando está junto y *no es* cuando está separado, sino que aquí esto es lo verdadero o lo falso: alcanzarlo y decirlo. E ignorarlo es no alcanzarlo[138]. Así, con respecto a las cosas simples no vale pensamiento predicativo, articulante. El pensamiento proposicional no es el adecuado.

El pensamiento adecuado es un "ver" (νοεῖν). "Así pues, respecto de las cosas que son *una esencia*, y que son actos, no es posible errar, sino captarlas o no"[139]. Las cosas que son puro acto son "*lo mismo*", idénticas a sí, sin generación y simples, mientras que lo inidéntico no es acto precisamente por la composición: el *no-ser* es parte, constituyente y esencial, de ellas.

De cualquier manera, ha de quedar claro que el ser como lo verdadero y el no-ser como lo falso tienen esencialmente que ver con la composición y con la división, y si estas no son viables, no hay lo que se entiende como ser como lo verdadero y lo falso al menos en su sentido proposicional.

Metafísica VI, 4, 1027b 16 - 1028a 5. Composición y división en los juicios

1. "Por su parte, lo que *es* en el sentido de 'es verdadero' y lo que *no es* en el sentido de falsedad, están referidos a la unión y a la división"[140]. Aquí Aristóteles repite lo mismo que se ha dicho al final del comentario del otro texto: Lo verdadero es afirmación en lo compuesto y negación en lo dividido; y lo falso es lo contrario de esto. "Ahora bien, cómo acaece el pensar [los dos término] uniéndolos o separándolos, es otro asunto, quiero decir,

137 Cf. *Ib.* IX, 10, 1051b 16-35 y 1052a 1-11.
138 Cf. *Ib.* 1051b 22-23.
139 Cf. *Ib.* 30-31.
140 *Ib.* 1027b 17-19.

'uniendo' y 'separando' de modo tal que no se produzca una mera sucesión sino algo dotado de unidad"[141]. Es otra cuestión porque se trata de un problema de orden psicológico-gnoseológico, que ha de ser tratado en el *De anima.*

Lo que Aristóteles precisa en el texto es: *que no se produzca una sucesión*, porque no puede haber tal sucesión en el pensamiento. Pero, ¿cómo puede haber algo *uno* cuando se trata de una división? Puede haberlo precisa y exclusivamente en el pensamiento; del mismo modo que también decimos que 'la ceguera es', aunque en realidad no es. "La falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo, inmediatamente falso) sino en el pensamiento, y tratándose de las cosas simples y de qué-es, ni siquiera en el pensamiento [διάνοια]"[142]. Precisamente porque lo verdadero y lo falso no están en las cosas es posible que no haya sucesión y siempre se produzca –también en la división– *algo uno*. Recuérdese que διάνοια es pensamiento predicativo, discursivo y νοεῖν, es visión, intuición intelectual (de lo simple, por tanto)[143].

2. También puntualiza Aristóteles en este capítulo algo que acabamos de estudiar, que "la combinación y la división tienen lugar en el pensamiento y no en las cosas"[144]. Naturalmente, se puede hablar de unión y separación en lo real pero, según se desprende del párrafo anterior, de forma totalmente distinta a la unión del pensamiento.

3. A pesar de que se dan notables coincidencias, encontramos dos diferencias fundamentales en relación con lo expuesto por Aristóteles en el libro IX con respecto a la verdad:

3.1 Aquí que llama ente en sentido propio a las categorías; en tanto que en las categorías consideraba al *ens ut verum* como ente en sentido propio.

3.2. Aquí sostiene Aristóteles que la causa del *ens ut verum* es alguna afección del pensamiento, en tanto que en el libro IX sostiene que la causa son las cosas.

3. El ser coincidental o *ens per accidens*. *Metafísica* VI, 1026b -1027b (capítulos 2-4). Su naturaleza, que no hay ciencia de él.

141 Cf. *Ib.* 22-24.

142 *Ib.* 25-28.

143 Armoniza con lo afirmado en *Metafísica* IX, 10, 1052a 1-11.

144 *Ib.* VI, 4, 1027b 29-30.

1. Después de haber enumerado todos los sentidos de lo que es, Aristóteles pasa a decir que del ser coincidental o *ens per accidens* no es posible el conocimiento[145]. Proporciona, además, la razón y expone algunos ejemplos.

1.1. Porque el accidente es como un simple nombre[146]. Por esto, como ya se ha visto, también dice que el κατὰ συμβεβηκός tiene una cierta afinidad con el no-ente[147], igual que pensaba Platón, quién decía que los sofistas se ocupaban del no-ente, y al que Aristóteles otorga la razón. ¿A causa de qué? Porque sus especulaciones versaban sobre el accidente, considerándolo como el todo, poniéndolo así en el lugar de la sustancia, reduciendo el ser a lo accidental. Así era imposible establecer ninguna distinción entre *Corisco* y *Corisco músico*. Según Platón el accidente es la diferencia, la in-identidad, *lo otro que*. Eso es en el *no-ente*. A eso sólo corresponde el lenguaje, porque con él podemos referirnos aún a lo que no es. El accidente es lo que no es lo que es; por tanto, el *no-ente*.

1.2. Hemos visto que Aristóteles admite que Platón acertó en alguna medida[148], pero él piensa que, en definitiva, la razón es otra; se trata de ésta: de lo que es por accidente no hay ni generación ni corrupción[149]. Pero si no lo hay, necesariamente ha de tener cierta afinidad con el no-ser, pues no ha sido causado. Pero esto es relativo porque el accidente *es ... per accidens*. Por tanto, no es propiamente que no tenga causa, sino que ésta es indeterminada o contingente. Y lógicamente no puede haber ciencia –como Aristóteles la entiende– de lo inidéntico, de la diferencia, de lo indeterminable.

1.3. El ser coincidental (o *ens per accidens*) se sitúa así, según Platón y Aristóteles, en el plano del lenguaje. Pues sólo en él se da *lo que no-es* (al menos, este sería el pensamiento platónico). Pero Aristóteles quiere intentar acercarse un poco más al ente por accidente: cuál es su naturaleza, y a qué debe su ser, y por tanto, por qué no hay ciencia de él. Y por ello distingue en los entes: 1) los que son siempre, del mismo modo y por necesidad. 2) los que no son siempre ni por necesidad, pero sí la mayoría de las veces. Estos últimos son el principio y la causa de que exista el accidente, y no los que son siempre y necesariamente. "De los accidentes no hay arte o potencia alguna determinada que los produzca"[150]. Es pues necesario que exista el ente por accidente, porque no todo es por necesidad ni necesariamente. Además,

145 Cf. *Ib.* 1026b 3-4.
146 Cf. *Ib.* 13.
147 Cf. *Ib.* 22.
148 Cf. *Ib.* 15.
149 Cf. *Ib.* 24.
150 Cf. *Ib.* 1027a 5-7.

la materia es causa del accidente porque admite otro modo además del que se da habitualmente[151].

1.4. Por último, hay causas generables y corruptibles sin que se generen ni se corrompan. No todo puede ser por necesidad. Ni lo que ya ha sido, ni lo que será. Contra Leibniz, según el cual el paso del Rubicón del César, aunque parece una acción libre no lo es, pues ya estaba todo precontenido en el sujeto "Julio César". Lo que contrariamente piensa Aristóteles es que para que se produzca un accidente –por ejemplo, el modo concreto en que alguien muere (aún cuando el morir sea necesario)– tiene que suceder algo determinado. Por tanto, hay un principio, pero de esta índole: un suceso. Y esto ya no se remonta a ninguna causa necesaria. Así pues, el principio se genera por azar y no hay que continuar buscando[152].

Metafísica XI, 8, 1064b 15 -1065b 4

Este fragmento comienza con un desarrollo similar al del libro VI, acerca del *ser por accidente*. Sin embargo, se pueden observar algunas variaciones. Así, sostiene que las cosas se producen o por finalidad (naturaleza y pensamiento), o por azar. Propiamente el azar no es causa de nada y la causas de las que pueden derivar efectos azarosos son indeterminadas. Así como lo que es puede ser o bien por sí o bien por accidente[153], así también la causa. De cualquier manera, nada accidental es anterior a lo que es por sí.

II. La ousía, sustancia o entidad (*Metafísica* VII)

1. Desarrollos

Metafísica VII, 1, 1028a 10-1028b 7: Planteamiento

1. El primer sentido de ente es el qué-es referido a la entidad (la sustancia)[154]. El ente primero es la οὐσία. Por lo tanto, *lo que es* primero no puede ser ni 'andar' o 'estar sano' sino sólo el sujeto determinado, es decir la sustancia o el individuo: "entre las cosas que *son* se contarán *el que* pasea, *el que* está sentado y *el que* sana. Estas determinaciones parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado (o sea, la entidad individual), el cual se patentiza en tal forma de expresión'[155]. Por lo tanto, la sustancia o

151 Cf. *Ib.* 13.
152 Cf. *Ib.* 1027b 10-15.
153 Cf. *Ib.* 1065b 2-4.
154 *Ib.* 1028a 14.
155 *Ib.* 24-27.

entidad no es lo que anda sino el sujeto determinado de "lo que anda', que es "lo que primeramente es, lo que no es en algún aspecto": la entidad[156].

2. La sustancia es lo primero en todos los sentidos:

2.1. En cuanto al tiempo la sustancia es, de entre los demás categoremas, él único separable[157]. Es intemporal en el sentido de que no se va haciendo. Sólo hay una sustancia, un acto, que se va modificando. Pero el acto es de una vez por todas; se va modificando accidentalmente. Pero la forma no fluye sino que permanece.

2.2. En cuanto al enunciado, pues ella se comprende necesariamente en el enunciado de cada cosa[158].

2.3. En cuanto al conocimiento, ya que conocemos mejor algo cuando conocemos su esencia, tanto en la sustancia como, relativamente, en los accidentes[159].

3. Por ello lo que siempre sea ha indagado, ¿qué es *lo que es*? Significa lo mismo que: ¿qué es la sustancia? Por lo tanto tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar, y por así decirlo, exclusivamente qué es *lo que es* así entendido[160].

Metafísica VII, 3, 1028b 33–1029a 34. Continúa la "deducción" ya iniciada en, IV, 4

La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: esencia, universal, género y sujeto. Siendo sujeto aquello de lo que se dicen las demás cosas sin que él por su parte se diga de otras[161]. De acuerdo con esta definición ¿qué puede ser sujeto?: la materia, la forma y el compuesto. Si se admite que la sustancia es sujeto (sin más) entonces la materia se convierte en sustancia. Pero esto no puede ser y por lo tanto no se puede decir que la sustancia sea sujeto. Esto no basta, pues suprimidas todas las cualidades sólo quedaría lo delimitado por ellas. Esto es, la materia[162]. Pero esto es también imposible, porque el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la sustancia[163].

156 *Ib.* 30-31.
157 Cf. *Ib.* 33-34.
158 Cf. *Ib.* 35.
159 Cf. *Ib.* hasta 1028b 1-2.
160 Cf. *Ib.* 1028b, 2-4.
161 Cf. *Ib.* 36-37.
162 Cf. *Ib.* 1029a 15-20.
163 Cf. *Ib.* 27-29.

Por otra parte, la forma y el compuesto cumplen los dos requisitos recientemente mencionados: el ser algo separable y algo determinado. Pero está claro que el compuesto es sustancia, por lo tanto hay que estudiar la forma específica que parece lo más difícil[164].

Metafísica VII, 4, 1029 b – 1030b 13. "Deducción trascendental" de la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι)

Aristóteles va a ir cercenando todo lo que entiende que no es la esencia. Primeramente, comienza con la cuestión del enunciado directamente relacionada con la esencia: "la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice [que es] por sí misma"[165]. Por lo tanto, no es esencia ni el ser músico, porque no eres músico en cuanto eres tú mismo, ni el ser blanca una superficie, porque la esencia de una superficie no es la esencia de lo blanco (aunque le pertenezca). Ni el compuesto de ambas: *'la esencia de una superficie blanca',* porque se añade lo mismo que se define. Por lo tanto, "el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él"[166].

Y puesto que según todas las categorías hay compuestos, pues hay algo que es sujeto para cada cosa, debemos estudiar si hay un enunciado de la esencia de cada uno de esos compuestos[167]. Por ejemplo, para 'hombre blanco' la esencia de hombre blanco. Aristóteles sostiene que en tales casos el enunciado es de dos tipos: uno por inclusión del sujeto en el categorema y otro por adición de algo distinto a lo que se define. En el primer caso, al definir "blanco" defino 'hombre blanco' y en el segundo introduzco un elemento nuevo que no estaba en lo definido. No se define, por lo tanto, lo que se quiere definir.

"'Hombre blanco' no es precisamente algo determinado, dado que el ser algo determinado pertenece exclusivamente a las entidades"[168]. La esencia es lo mismo que el *qué-es* (la *quididad*) y cuando una cosa se dice de otra no es algo determinado. Es decir, sólo habrá esencia de aquellas cosas cuyo enunciado es una definición[169]. Esto es para las cosas primeras que no se dicen de otras. Para las restantes habrá un enunciado que explique, pero no habrá, propiamente, definición ni esencia[170].

164 Cf. *Ib.* 30-35.
165 *Ib.* 12-13.
166 *Ib.* 20-22.
167 Cf. *Ib.* 1029b 22-27.
168 *Ib.* 1030a 4-6.
169 Cf. *Ib.* 6-7.
170 Cf. *Ib.* 17.

Ahora bien, tanto la definición como la esencia tienen varios sentidos analógicos. Podemos preguntar, por ejemplo, por la esencia de la cualidad, del mismo modo en que también decimos que el no-ente *es*, por que *es* no-ente. Por lo tanto, la esencia se da primordialmente en la sustancia, pero secundariamente también se da en los demás accidentes.

Metafísica VII, 5, 1030b 14–1031a 14. Confirmación de lo dicho en el capítulo 4

1. De nuevo Aristóteles quiere sostener lo dicho al final del capítulo anterior: que la definición es el enunciado de la esencia y que la esencia pertenece a la sustancia, o exclusivamente o en grado máximo, primordialmente y sin ninguna limitación[171]. Para ello muestra que sólo hay definición de la sustancia, pues si la hubiera también de las demás categorías, necesariamente serían por adición[172]. Es decir, se diría dos veces lo mismo, procediendo así al infinito.

2. Procedimiento seguido: Se niega que sea definición el enunciado formado por adición, pero entonces surge una dificultad[173]. Se trata de lo siguiente. Las cosas no simples únicamente se pueden explicar por adición, por ejemplo, 'nariz chata', en donde se trata de una propiedad no accidental sino *per se*. Por tanto, la definición no puede añadir nada, ni incluir lo definido en la definición. Y el accidente propiamente no se puede definir porque el sujeto está ya siempre implicado en él. Por lo tanto, no hay definición ni de 'nariz chata' (pues se daría un proceso *ad infinitum)*, ni de 'chatez' (incluye al sujeto, y por lo tanto se procedería también al infinito). Por eso dice Aristóteles "resulta absurdo que en tales cosas haya esencia"[174].

Metafísica VII, 6, 1031a 15–1032a 1-11. Cada entidad singular se identifica con su propia esencia

En este capítulo se realiza una argumentación análoga a la de 'nariz cóncava'. Con 'hombre' existen las mismas dificultades que con 'hombre blanco'. En 'hombre' se daría también regreso *ad infinitum* si el hombre individual no se identificara con su esencia. Si la cosa no se identifica con su esencia, entonces no es lo que es. Aristóteles quiere mostrar, como señala al final del capítulo, en qué sentido la esencia es lo mismo y en qué sentido no es lo mismo que cada cosa en particular[175]. "Desde luego, la cosa singular no

171 Cf. *Ib.* 1031, 12-15.
172 Cf. *Ib.* 1-2.
173 Cf. *Ib.* 1030b 14 ss.
174 *Ib.* 34-35.
175 Cf. *Ib.* 1032a 10-11 y 1031a 15-17.

parece ser algo distinto de su entidad, y la esencia se dice que es la entidad de cada cosa singular"[176].

Aristóteles estudia las cosas que son en cuanto tales en diálogo con los platónicos y su teoría de las ideas[177], argumentando del siguiente modo: si son algo distinto lo Bueno en sí de la esencia de lo bueno, entonces habrá otras naturalezas además de las primeras –las ideas–, si es que la esencia es una sustancia. Y de lo que es en sí separado de su esencia no habrá ciencia, pues hay ciencia cuando conocemos la esencia. Y, además, la esencia del Bien no será el Bien, y la esencia de lo Uno no será lo Uno. Así pues: "en el caso de las realidades primeras y que se dicen por sí, aquello en que consiste el ser de cada cosa y la cosa son uno y lo mismo"[178]. Y por tanto 'hombre' no es sustancia, porque en 'hombre' no se identifican esto y esencia, ya que intervienen la materia, el tiempo, la continuidad y el movimiento.

En las cosas accidentales no se identifica cada cosa particular con su esencia: 'hombre blanco' no es lo mismo que 'esencia de hombre blanco', porque la esencia de 'hombre blanco' es la esencia de 'hombre', pues es lo mismo 'hombre' que 'hombre blanco' y, por lo tanto, también serán lo mismo la esencia de 'hombre' y de 'hombre blanco'[179]. Así pues lo que llamamos accidente, por tener significación doble, no se identifica con su esencia, porque es blanco lo que tiene ese accidente y también el accidente. Por lo tanto no son lo mismo la esencia y lo accidental.

Metafísica VII, 11, 1036a 26-1037b 1–7. Qué es lo que se identifica consigo mismo

1. Síntesis: Aristóteles da un paso más para decir qué es lo que se identifica consigo mismo y, por lo tanto, con aquello de lo que es sustancia: no hombre sino alma en algún hombre, pues donde hay materia individual hay una no-identidad consigo mismo, de tal manera que el principio de no contradicción no se cumple incondicionalmente, porque la materia es lo que hace que algo vaya cambiando. Por consiguiente, el hombre no es una sustancia porque no es acto; sí lo es su forma específica, su alma. Desde ella es como vemos a Sócrates idéntico consigo mismo. Pero no es que el alma esté separada del cuerpo, porque son uno sino que el cuerpo es sólo potencialidad de la vida: proceso.

176 *Ib.* 1031a 17-18.
177 Cf. *Ib.* 1031b 28ss.
178 *Ib.* 1032a 5-6.
179 Cf. *Ib.* 1031a 17-25.

2. Desarrollo: "Surge, con razón, la aporía de cuáles son partes de la forma y cuáles no [lo son de ésta], sino del compuesto"[180], pues la definición es del universal y de la forma. Por tanto, hay que distinguir cuáles son las partes materiales.

Todas aquellas cosas que vemos producirse en otras de distinta especie, nada tienen que ver con la sustancia de aquello en lo que se produce, habiendo dos sustancias distintas. También puede ocurrir que haya cosas que no se den nunca separadas, aunque sean de la misma condición que éstas. Así, la forma específica del hombre no tiene que ver con la carne y los huesos (con la materia), aunque siempre se dan juntos. Por tanto, no se pueden confundir la materia con la forma ni mezclarla en ella. Pero tampoco se puede excluir toda materia y se hace preciso distinguir entre materia sensible e inteligible. De lo contrario, ascendiendo según la teoría pitagórica-platónica de las ideas, todas las formas se reducirían a una y todas las cosas serían una. Por ello "está fuera de lugar tanto el reducir todas las cosas de esto modo como el prescindir de la materia. En efecto, algunas cosas son seguramente 'esto en esto' o bien, estas cosas determinadas de este modo"[181]. Y el hombre es una de ellas. Por último, Aristóteles precisa que tiene materia "tiene algún tipo de materia todo aquello que, en sí mismo y por sí mismo, no es esencia y forma, sino algo particular y determinado"[182]. Los semicírculos son partes, no de la materia sensible, sino de la inteligible, y en cuanto tales no entran en la pura esencia del círculo y en la definición del mismo[183].

3. Respuesta precisa a la dificultad planteada *supra* 1036b 3ss: El hombre no se puede concebir sin órganos corporales, pero el cuerpo no es parte *formal* del hombre. La forma específica es sustancia primera del hombre y el alma. El cuerpo es materia del hombre. El hombre y el animal son compuestos de materia y forma. Esto vale tanto si el discurso se mantiene en el plano universal como si se hace en el particular. Pero si hablo del hombre particular, la sustancia primera es esta alma particular y la materia de este cuerpo particular (esta carne y estos huesos). Y el individuo Sócrates en su complexión es esta alma y este cuerpo particular. En resumen: las partes materiales no están incluidas en el enunciado de las sustancias, pues no son partes de tal sustancia sino del todo concreto del cual, en cierto modo, hay y no hay enunciado[184]. Y no lo hay porque en las cosas materiales o que

180 *Ib.* 1036a 26-27.

181 *Ib.* 1036b 22-24.

182 *Ib.* 1037a 1-2.

183 Aristóteles precisa, frente a platónicos y pitagóricos, que en las cosas sensibles no se puede prescindir de la materia y que las formas de lo sensible son formas subsistentes en tal materia. Por tanto dichas cosas sensibles no se pueden percibir sin ella.

184 Cf. *Metafísica* VII, 11, 1037a 21-25.

implican materia no se identifican la esencia y la cosa singular, como tampoco en aquellas cuya unidad es accidental.

Aristóteles precisa frente a los pitagóricos y platónicos que en las cosas sensibles no se puede prescindir de la materia. Y que las formas sensibles son formas subsistentes en la materia. Por lo tanto las cosas sensibles no se pueden percibir sin la materia.

Metafísica VII, 13, 1038b-1039a 23. Nada universal es sustancia

1. El criterio de individualidad es que algo sea sujeto determinado, pero entonces habría que eliminar todo lo material porque la materia es indeterminada. Y en el hombre hay todavía algo material. Por tanto 'hombre' no puede ser sustancia primera. En efecto, el sujeto puede subyacer de dos modos: o bien como el alma respecto de sus afecciones o la sustancia respecto de los accidentes, en cuyo caso lo hace de un modo *determinado*; o bien puede subyacer de modo *indeterminado*, como lo hace la materia con respecto a la ἐντελέχεια.

2. Pero el universal se dice siempre de un sujeto. Es más, por su naturaleza puede darse en varios, siendo sustancia lo que no se predica de ningún sujeto. Aristóteles va a tomar en consideración una vez más la postura platónica[185]. Ellos podrían conceder incluso que el universal no pueda ser sustancia en el sentido de la esencia. Pero todavía así quedaría la posibilidad de que el universal sea un elemento contenido en la misma esencia, del mismo modo en que el animal está contenido en 'hombre' o 'caballo'. Pero también esto es absurdo, porque de tales universales debería haber definición y por lo tanto esencia; es decir, se deberían encontrar ulteriores elementos-sustancia de aquella esencia y habría así varias sustancias en una. Y el absurdo no se elimina diciendo que no de todas las partes de la sustancia hay definición. Sigue quedando todavía que el universal es sustancia de cualquier cosa: el animal, precisamente, será sustancia de la forma 'hombre' y la forma 'hombre' será sustancia del singular. Y por tanto permanecerá el absurdo de una pluralidad de sustancias contenidas en una sustancia. Pero es imposible que una sustancia esté compuesta de varias sustancias presentes en ella en acto.

3. Nada de lo que se predica de una manera común significa *algo determinado*, sino *algo de tal cualidad*[186]. De lo contrario, prosigue Aristóteles, resultaría el tercer hombre, del que ya habló Platón.

185 Cf. *Ib.* 1038b 15-35 y 1039a 1-23.
186 Cf. *Ib.* 1039a 1-2.

4. Al final del capítulo plantea un último problema a cerca de la posibilidad de definir la sustancia, si es que ha de ser simple[187].

Metafísica VII, 16, 1040b 5-1041a 5. Actualidad y unidad de la sustancia.

Aristóteles vuelve a decir que lo propio de la sustancia es la unidad y la actualidad y que, por tanto, los universales no pueden ser sustancia y que, además, una sustancia no se compone de sustancias. Para hacerlo vuelve a criticar la teoría de las ideas. Así, las partes de los animales no son sustancia porque están en potencia; son partes materiales. Tampoco son sustancia el ente y lo uno de los Académicos, porque ser ente y uno es común a todas las cosas. Pero la sustancia sólo es propia de aquello de lo que es sustancia.

Por otra parte, reconoce a los platónicos la validez de la instancia de lo suprasensible, presente en la doctrina de las ideas. Pero éstos se equivocan porque hacen de las ideas, en definitiva, algo no distinto de las cosas sensibles, aunque elevadas al ámbito de lo en sí.

Metafísica VII, 17, 1041a 6-1041b 33. La sustancia, la forma específica, es la causa del ser. La forma como fin

1. Síntesis. Después de haber aclarado qué es lo que no puede ser sustancia, Aristóteles vuelve a estudiar qué es. Para ello hace un planteamiento desde la causalidad. En este sentido sostiene que se acaba de responder adecuadamente cuando se conoce la sustancia o lo que es lo mismo, la forma específica o causa formal, en virtud de lo cual tienen las cosas su ser. Causa es algo bien distinto de la materia y de los elementos materiales o de la suma de ellos. Ha de ser un *quid* que no puede ser un elemento material, sino que ha der ser un principio; aquel que estructura formalmente la materia.

2. Desarrollo. En este nuevo punto de partida Aristóteles sostiene que la sustancia es un principio y una causa. Para él está claro que cuando se intenta conocer algo, lo que se pretende averiguar es la razón de que una cosa se dé en otra[188]. Ello, lógicamente, en las cosas compuestas, porque en las simples no tiene cabida tal pregunta: "Tratándose de las cosas simples, no cabe preguntar ni enseñar, sino que ha de ser otro el método de investigar acerca de ellas"[189]. En efecto, las formas puras no están compuestas de materia y forma, y el modo de conocerlas es por intuición pura[190].

187 Cf. *Ib.* 14ss3

188 Cf. *Ib.* VII, 17, 1041a, 11-27.

189 *Ib.* 1041b 9-11.

190 Cf. *Ib.* IX, 10, 1051b 17ss y *De anima* III, 6, 430a 26; 430b 26ss.

Lo que según Aristóteles no tiene sentido, es preguntar por qué algo es algo, pues ello es tautológico: porque lo es. Así la pregunta "por qué es hombre el que es hombre"[191] se puede entender en dos sentidos: como una pregunta tautológica (y, por tanto, sin sentido), o como el preguntar '¿por qué algo se da en algo?'[192]. Ahora, en este caso, se está preguntando '¿por qué el hombre es un animal de esta naturaleza?"[193]. Pero el hecho de que se da tal cosa, dice Aristóteles, debe estar claro de antemano: "el hecho y la existencia de la cosa han de estar claros"[194]. Por tanto, lo que se busca es una cosa *de otra*. Y así, concluye Aristóteles: "es desde luego evidente que se busca la causa[195]. Y es también evidente que la causa es la esencia, pues ésta es la razón por la que algo se da en algo. Es importante tener en cuentan que en los seres artificiales la esencia será la causa final[196]. En los seres naturales, en cuanto a la generación y a la corrupción, la causa será lo que inició el movimiento[197]. Pero cuando en los seres naturales se pretende dar razón del ser de las cosas y no sólo del movimiento, entonces ya no basta la causa eficiente, sino que es preciso hallar la causa final, pues ésta constituye su autentica esencia.

Ahora bien, "lo preguntado pasa inadvertido, sobre todo, cuando los términos no se predican unos de otros"[198]. En efecto, cuando se busca el porqué de una cosa que está manifiestamente implicada en otra, entonces está claro lo que se pregunta (por ejemplo: ¿por qué la luna tiene un eclipse?). Pero esto se hace más difícil cuando se pregunta por entes que no son afecciones de otros y que, por lo tanto, no implican una referencia inmediata de uno a otro. Por ejemplo, cuando preguntamos ¿qué es el hombre?. Ahora lo que estamos preguntando es ¿por qué son hombre la carne y los huesos?, y esta causa, es la sustancia del hombre.

En cualquier caso, Aristóteles insiste en que se debe preguntar articuladamente, lo que evidentemente tiene que ver con la causa, que es precisamente *la articulación* del darse una cosa en otra[199]. Y eso es la sustancia y la especie. "Y puesto que la existencia [de la cosa] debe conocerse y darse, es evidente que se pregunta acerca de la materia por qué es [tal cosa]"[200]. La sustancia es la articulación o estructuración. A la

191 Cf. *Metafísica* VII, 17, 1041a 22.
192 Cf. *Ib.* 11-12 y 23.
193 Cf. *Ib.* 22-21.
194 Cf. *Ib.* 15-16.
195 *Ib.* 27-28.
196 Cf. *Ib.* 29.
197 Cf. *Ib.* 30.
198 *Ib.* 34-35.
199 Cf. *Metafísica* VII, 17, 1041b 2-5.
200 *Ib.* 4-5.

pregunta ¿por qué la materia -de suyo indeterminada- es algo determinado? se responde diciendo que en ella se da la esencia de lo que es: "Se pregunta por la causa de la materia (que no es otra que la forma), causa por la que aquélla es algo. Y ésta es, por su parte, la entidad"[201]. Por ejemplo, la sílaba *ba* no es simplemente *b*+*a*, sino algo distinto. Y la carne no es sólo fuego+tierra, sino también algo distinto: otra cosa por la articulación. Pero la articulación no puede ser un elemento [202], siendo "elemento" el componente material de una cosa. Si lo fuera, la carne se compondría de dicho elemento + fuego + tierra, e igualmente la sílaba se compondría de dicho elemento + *b* + *a.* Luego la articulación ha de ser de otra naturaleza; no puede ser un elemento material más, ni un compuesto de elementos, ni algo procedente de otro elemento. Ha de ser la causa de la composición. Eso es la οὐσία, la entidad: primera causa del ser y principio[203].

3. Algunas aclaraciones

3.1. El problema es cómo la forma específica determinada a la materia. La relación forma-materia es para Aristóteles una relación causa-efecto (relación que a su vez hay que ver desde la potencia y el acto). Por esto hay que comprender la sustancia como causa: hay una relación causa-materia.

3.2. En este capítulo 17 Aristóteles está diciendo claramente que son las formas específicas las que son sustancia. Pero en el capítulo XIII había dicho que nada universal es sustancia, y las formas son universales. Esto parece una contradicción que lo es sólo aparentemente: Si algo es universal con respecto a varios, entonces eso universal no es la sustancia de ninguno de ellos. Pero puede ser universal de otro modo: como la forma respecto de la materia; por ejemplo en el caso del hombre, la forma específica, el alma, es universal, pero no con respecto a Sócrates; no *de eso*: si el alma es universal respecto de la materia, no es universal respecto de, por ejemplo, Sócrates.

3.3. La sustancia primera no es ni Sócrates ni 'hombre', sino la pura forma sin contenido; no como especie universal, sino como forma sin materia, como acto; es decir, como por ejemplo, el verbo de la acción de hacer. No "algo concreto" que actúa, no es "algo". Dios no es nada, porque no es un algo. La forma como acto es acto de una materia. Esa materia es el algo. La forma específica, la sustancia *no es algo sino de algo*.

III. LA POTENCIA Y EL ACTO (*Metafísica* IX)

201 *Ib.* 7-9.
202 Cf. *Ib.* 19-25.
203 *Ib.* 30-31.

2. Desarrollos

Después de haber tratado de *lo que es* entendido como entidad, Aristóteles pasa al estudio de eso mismo pero en cuanto que puede estar en potencia o en acto –"según la potencia (*dúnamis*) y la realización (ἐνέργεια), según la (ἐντελέχεια)"[204]–. Comienza abordando brevemente la potencia y el acto en relación al movimiento y a continuación (desde el capítulo 6) se centrará particularmente en la idea de acto[205].

El estagirita distingue entre el acto que es el movimiento y el acto que es propiamente la ἐνέργεια o ἐντελέχεια. En cuanto a la potencia, Aristóteles distingue dos grupos de significados. En el primero la potencia guarda también relación con el movimiento, así potencia es el principio del movimiento (sea activa, pasiva, hacia lo mejor, etc.). El segundo significado tiene que ver con la acepción más propiamente metafísica: la potencia es la materia de la cosa. Igualmente, el concepto de acto (ἐντελέχεια) es doble: 1) acto es el movimiento, 2) acto es sustancia y forma (estrechamente vinculado con el concepto de ἐντελέχεια)[206].

Qué es y qué significa potencia[207]

Inicialmente podemos diferenciar tres tipos de potencia:

- Potencia pasiva: principio para ser cambiado que radica en el mismo paciente[208].

- Hábito de inmunidad: la propiedad que tiene un ente de no padecer el cambio a peor.

- Potencia activa: en la definición de *potencia primera* está incluido lo que es potencia activa: el principio para cambiar a otro.

Hay que tener en cuenta que, en cierto sentido, *potencia activa* y *potencia pasiva* son lo mismo, pues un ser está dotado de potencia tanto si tiene la capacidad de actuar como de padecer en general. Pero consideradas ambas en relación con objeto en el que residen, se puede distinguir: la *potencia pasiva* que está en el paciente; éste padece de uno u otro agente, en cuanto que tiene en sí un principio –la materia– que hace esto posible. Sin embargo, la *potencia activa* está en el agente. El límite en cuanto a la relación agente–paciente lo constituye el Principio de no Contradicción, que salvaguarda la unidad natural: "en la medida en que una cosa está dotada de unidad natural,

---

204 Cf. *Metafísica* IX, 1, 1045b 34.

205 Pues "*la potencia y el acto, en efecto, se extienden más allá de las cosas que sólo se enuncian según el movimiento*". *Ib.* 1046a 1-2.

206 En este contexto sostiene REALE, *op. cit.*, p. 63, nota 5 que, en contra de lo que sostienen algunos estudiosos "mal infomados", en el contexto de la *Metafísica*, ἐντελέχεια es sinónimo de ἐνέργεια.

207 *Metafísica* IX, 1, 1045b-1046a 1-35.

208 *Ib.* 11-13.

no padece ella misma por la acción de sí misma, pues es una, no otra cosa distinta"[209].

Por último, Aristóteles proporciona el significado de *impotencia* e *impotente*: impotencia significa privación de potencia. A cada potencia corresponde, para el mismo objeto y según la misma relación, una impotencia[210].

Potencias racionales e irracionales[211]

Aristóteles continúa distinguiendo entre potencias racionales y potencias irracionales. El principio del cambio puede encontrarse tanto en seres animados cuanto en los inanimados, tanto en la parte racional del alma como en la irracional. Con base en esta precisión, dice Aristóteles que todas las artes y ciencias poiéticas son potencias racionales. Aristóteles precisa, además[212], que la diferencia entre ambas estriba en que las irracionales sólo pueden producir uno de los contrarios, mientras que las racionales, ambos. Así, la medicina puede ser fuente de salud y de enfermedad.

La razón de esto la da así Aristóteles: "la causa de ello es que la ciencia es conocimiento racional"[213]. Ante esto surgen las siguientes preguntas: ¿la ciencia es el concepto?, ¿la ciencia es la razón de las cosas?, ¿la ciencia consiste en la noción que da a conocer la esencia de la cosa? Más bien cabría entender que el λόγος, entendido como "reunión", como "unificación", como "lo que reúne", tal y como continúa Aristóteles, muestra tanto la cosa como su privación[214]. Aunque, lógicamente, el modo de abarcar los contrarios no es idéntico pues, continúa Aristóteles, el λόγος expresa al uno en cuanto tal, y el otro por accidente[215]. "La ciencia es potencia en cuanto racional"[216]. El λόγος contiene ambas cosas [los dos contrarios], aunque no igualmente, y está en el alma, que tiene un principio del movimiento, de suerte que moverá ambas cosas desde el mismo principio, habiéndolas unido en orden a lo mismo[217]. Es decir, el alma es o tiene el principio del movimiento. La ciencia es una potencia racional que se asienta en el alma, y concretamente en la parte racional. Por lo tanto, el principio que es el alma puede mover ambas cosas desde sí, puesto que los ha unido (a los contrarios) en orden a lo mismo: la ciencia.

209 Cf. *Ib.* 28-29.
210 Cf. *Ib.* 30-36.
211 *Metafísica* IX, 2, 1046a 37-1046b 28
212 Cf. *Ib.* 1046b 7.
213 Cf. *Ib.* 7-8.
214 Cf. *Ib.* 7-9.
215 Cf. *Ib.* 12-13.
216 *Ib.* 16-17.
217 Cf. *Ib.* 20-22.

Crítica a los megáricos: necesidad de la distinción potencia-acto[218]

Los megáricos sostenían que se tiene la potencia mientras se actúa, y que cuando no se actúa no se tiene la potencia. Por lo tanto, identificaban potencia y acto, pero Aristóteles destacó los absurdos en que se incurre con tal la afirmación:

a) Por un lado, nadie podría tener arte alguno si no lo está ejerciendo actualmente[219].

b) Además habría que darle la razón a Protágoras, porque nada sensible existiría si no es actualmente sentido[220].

c) Por otra parte, ningún ser tendría potencia sensitiva, a no ser que estuviera sintiendo actualmente[221].

d) Por último, lo que no está generándose será imposible que llegue a generarse[222].

Estos absurdos conducen a la conclusión de que necesariamente existe la distinción potencia-acto, de manera que existe no sólo lo que está en acto sino también lo que está en potencia[223].

- Definición de potencia: "Algo es posible o capaz cuando no resulta ningún imposible a realizarse en ello el acto cuya potencia o capacidad se dice que posee"[224].

- El acto[225]. Aristóteles admite, que acto parece ser principalmente el movimiento. Y ello porque como ἐντελέχεια tiene que ver con dicha κίνησις y desde el movimiento se aplica a otras cosas, y "por eso la gente no atribuye el movimiento a las cosas que no son"[226].

Lo posible y lo imposible[227].

1. Es equivocado decir que una cosa no es en potencia si no es ya en acto. Pero es igualmente falso afirmar que una cosa está en potencia pero que nunca se actualizará. Pues afirmar que una cosa es posible, o que tiene la potencia pero que nunca se realizará, significa negar lo imposible e ignorarlo.

---

218 Cf. *Ib.* 1046b 29-147b 1-2.
219 Cf. *Ib* .,1046b 31-37; 1047a 1-4.
220 Cf. *Ib.* 4-7.
221 *Cf. Ib.* 7-8.
222 Cf. *Ib.* 11-12.
223 Cf. *Ib.* 17-24.
224 *Ib.* 24-26.
225 Cf. *Ib.* 30-35; 1047b 1-2.
226 Cf. *Ib.* 30-35; 1047b 1-20. Pero ésta no va a ser la última palabra de Aristóteles relativa al acto. Tan solo admite inicialmente lo que parece ser.
227 *Metafísica* IX, 4, 1047b 3-31.

Aristóteles sostiene que "de lo ya establecido se sigue necesariamente que no surgirá imposibilidad alguna si supusiéramos la existencia o generación de algo que no existe pero que puede existir"[228]. Y ello, aunque no resulte nada, porque no existe lo que puede existir. Por ejemplo, que *"la diagonal es conmensurable"*, no es posible sino imposible y no se puede simplemente decir que no se realizará nunca. Por lo tanto, tampoco es lo mismo falso que imposible[229].

Tipos de potencias y modos en que se actualizan[230]

Este capítulo enlaza directamente con el capítulo 2, siendo el tercero y el cuarto un paréntesis.

Aristóteles lleva a cabo una clasificación de las potencias: por un lado, las *congénitas*, que son las que se poseen naturalmente, por ejemplo, los sentidos; por otro lado, las *adquiridas* –las racionales–, que se alcanzan mediante el ejercicio y el estudio y que se dan necesariamente en un ser animado; su objeto se extiende a los contrarios y no actúan o padecen necesariamente. Y puesto que las potencias racionales se extienden a sus contrarios, pero es imposible que simultáneamente se produzcan los efectos contrarios[231], tiene que haber, para dichas potencias racionales, un principio de actividad distinto de ellas mismas: el deseo o la elección previa[232].

Así, para que se desencadene la actividad se han de dar dos condiciones: por un lado, se desea principalmente uno de los contrarios, por otra parte el paciente ha de estar presente y dispuesto de un modo determinado. Y ello es condición *sine qua non* para que tenga potencia para aquello de lo que la tiene[233]. Es decir, que el paciente condiciona y determina al agente de modo que o bien se aproxima a las condiciones requeridas o el agente no podrá obrar.

El acto y la potencia en su significado metafísico (IX, 6)[234]

Una vez agotado el tratamiento de la potencia con relación al movimiento, Aristóteles inicia con este capítulo el estudio de la potencia, y particularmente del acto, desde el punto de vista metafísico (parcialmente anticipado en 3 y 4).

228 *Ib.,* 9-11.
229 Cf. *Ib.* 13-14.
230 *Metafísica* IX, 5, 1047b 31-1048a 24.
231 Cf. *Ib.* 8-10.
232 Cf. *Ib.* 10-11.
233 Cf. *Ib.* 11-16.
234 *Metafísica* IX, 6, 1048a 25-1048b 36.

El acto es el existir de una cosa[235], pero no como cuando decimos que está en potencia, como por ejemplo está Hermes en el madero y la media línea en la línea entera, o el que no especula pero puede especular. El acto no se puede definir (al igual que los restantes conceptos originarios) sino que se ha de presuponer en el sentido de que es evidente por experiencia[236]. Para conocer el acto basta contemplar la analogía (ejemplo de lo dormido a lo despierto, etc.) a fin de que queden separados el acto y la potencia, aunque no se puedan conocer separadamente sino en su recíproca relación[237].

Las diferentes formas en las cuales el acto es analógico son principalmente dos: se puede estar en acto como el movimiento respecto de la potencia o, por otra parte, como la sustancia respecto de la materia[238].

La diferencia fundamental depende de la relación al fin o, dicho de otro modo, de la posesión o no posesión del fin mismo.

1) Todas aquellas acciones que tienen límite se acaban porque el acto no posee el fin y están subordinadas a su fin, por ejemplo, el adelgazar. "ninguna de ellas es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta (ya que no es el fin)"[239]. El fin se realiza al terminar el movimiento, hay fin cuando ya no hay movimiento, este movimiento es acto pero "acto imperfecto". En él intervienen de un modo determinado y separado las cuatro causas: La material –el sujeto que permanece–, la formal –aquello según lo cual se da la realidad del movimiento–, la eficiente –el acto de la prosecución– y la final, que es aquello a lo que se ordena el movimiento. Las dos causas que están en acto son la formal y la eficiente. Por lo tanto, el movimiento es acto de lo que está en potencia en cuanto que está en potencia respecto del fin, que hace continuar el movimiento, porque forma y fin no coinciden. De las cuatro causas la unidad del movimiento depende de la eficiente y de la final, la particularidad y la individualidad de la formal y la material respectivamente. Por lo tanto, en este tipo de acciones, la acción cesa cuando el fin es poseído[240].

2) El otro tipo de acciones que distingue Aristóteles son aquellas en las que se da el fin, que es lo que propiamente es πρᾶξις, por lo tanto, la πρᾶξις perfecta se dará debido a la perfección intrínseca y a la posesión del fin en pasado: "uno sigue viendo [cuando ya ha visto], y medita [cuando ya ha

235 Cf. *Metafísica*, 1048a 30-32.
236 Cf. *Ib.* 36-37.
237 Cf. *Ib.* 1048b 1-5.
238 Cf. *Ib.* 8-9. En este sentido el acto es particularmente propio de los entes inmóviles, aunque con algunas precisiones.
239 *Ib.* 1048b 22-23.
240 Cf. *Ib.* 19-22.

meditado], y piensa cuando ya ha pensado"[241]. Así es como Aristóteles podrá hablar de la "actividad sin movimiento" (*prâxis akinesías*), propia del primer motor, y explicar que Dios sea acto y activo[242].

Cuando están las cosas en potencia y cuándo en acto[243]

En primer lugar se establece cuándo una cosa es, en potencia, otra, como por ejemplo ocurre en el arte cuando el artista quiere obrar y no se dan obstáculos externos[244]. Por lo que se refiere a las cosas que tienen en sí mismas el principio de generación, su actualización depende de su misma naturaleza y, por tanto, se encuentran sin más en potencia de ser otra cosa, simplemente cuando no existe ningún impedimento externo[245]. Por otra parte, cuando decimos de algo que no es "tal cosa", sino "de tal cosa", esto es siempre la potencia de aquello[246]. "Y [continúa Aristóteles] si existe algo primero que ya no se dice, por otra cosa que es *de* tal cosa, eso será la materia primera"[247].

Al final de este capítulo, Aristóteles recuerda que sujeto tiene dos sentidos: 1) La sustancia respecto de sus accidentes; 2) La materia respecto de la forma, siendo la potencia lo indeterminado y el sustrato.

Prioridad del acto respecto de la potencia (IX 8)[248].

1. Este capítulo representa la culminación del libro IX, donde el estagirita defiende la prioridad del acto respecto de la potencia. Y esto en todos los sentidos posibles.

1.1. Según el concepto, pues sólo sabiendo a qué acto tiende una cosa podemos conocer su potencia[249].

1.2. Según el tiempo, pues en el individuo particular la potencia es anterior al acto, pero si se considera la especie entonces es anterior el acto, pues es un individuo ya en acto el que engendra a otro[250].

1.3. Según la sustancia o entidad[251]. Los argumentos que esgrime Aristóteles a este respecto se pueden ordenar en dos series.

---

241 *Ib.* 23-24.

242 Cf. *Ib.* 1048b 20-35; 1050a 15-36 y 1050b 1-2. Cf. también, *Etica a Nicómaco* VIII, 14, 1154b 27. Con relación a las acciones que tienen el fin en sí mismas o que lo tienen fuera de sí, cf. *Metafísica*, IX, 8, 1050a 15-36 y 1050b 1-2, donde Aristóteles vuelve a exponer cuál es la naturaleza del acto. Es central.

243 *Metafísica* IX, 7, 1048b 37-1049b 3.

244 Cf. *Metafísica* 1049a 5-12.

245 Cf. *Ib.* 12-15.

246 Cf. *Ib.* 15-25.

247 *Ib.* 25-26.

248 *Metafísica* IX, 8, 1049b 4-1051a 3.

249 Cf. *Metafísica* 1049b 13-15.

250 Cf. *Ib.* 17-36-1050a 1-3.

251 Cf. *Ib.* 3ss.

1.3.1. La primera serie[252], en la que se contienen tres pruebas. La primera: aquello que es lo último en cuanto al devenir es, por el contrario, lo primero, porque ya posee la forma y la sustancia[253]. En segundo lugar: el τέλος al que algo tiende es el acto y por causa de éste se da la potencia, por lo tanto, el τέλος se convierte en ἀρχή y ἐνέργεια, en la condición de posibilidad de la potencia[254]. En tercer lugar, la materia está en potencia porque puede llegar a su εἶδος (forma-naturaleza)[255]; la forma es acto, la materia es potencia, y en la forma está la regla de la potencia, que así depende del acto[256].

Aristóteles continúa su argumentación señalando la diferencia entre acciones cuyo fin es inmanente y aquellas cuyo fin es transeúnte:

- La naturaleza alcanza su fin en la operación o actuación, estando –por la operación– en acto, mientras que antes estaba sólo en potencia. Aquí ἔργον se ha de traducir no por "obra", porque entonces se pierde el carácter dinámico, sino por "actuación". La actuación es fin y el acto es la actuación, es decir, la ἐνέργεια es ἔργον, τέλος. Después añade Aristóteles que la ἐνέργεια se dice según la actuación, intentando mostrar el origen etimológico de ἐνέργεια, para concluir que tiende a la ἐντελέχεια. Aristóteles distingue, además, entre facultades cuyo fin es el acto mismo, el uso (la visión, la contemplación). Son aquéllas que no tienen ningún otro fin salvo el acto[257]. En estos casos el acto está en el agente mismo, mientras que cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa, además del uso, su acto está en lo que se hace[258].

1.3.2. Segunda serie de argumentos:

a) Lo que es eterno es sustancialmente anterior a lo corruptible. Nada de lo que es eterno subsiste en potencia, porque lo que está en potencia puede ser o no ser[259].

b) Las cosas necesarias no existen en potencia porque no pueden no ser[260].

c) El movimiento eterno no puede ser movido a no ser en cuanto a la posición[261].

252 Cf. *Ib.* 1050a 4-1050b 6.
253 Cf. *Ib.* 1050a 5-7.
254 Cf. *Ib.* 13-14.
255 Cf. *Ib.* 15.
256 Cf. *Ib.* 1050a 15-1050b 6.
257 Cf. *Ib.* 1050a 35.
258 Cf. *Ib.* 30-31.
259 Cf. *Ib.* 1050b 6-18.
260 Cf. *Ib.* 18ss.
261 Cf. *Ib.* 20-34.

- Finalmente, en el capítulo 9 Aristóteles continua con la demostración de la superioridad del acto respecto de la potencia, poniéndolo en relación con el bien y el mal. El capítulo 10, se refiere al ser como lo verdadero y al no-ser como lo falso.